ANUL II. 1996

altera 3

DREPTURI INDIVIDUALE • DREPTURI COLECTIVE

Nigel S. Rodley
• PROBLEME CONCEPTUALE ÎN PROTECŢIA MINORITĂŢILOR: DEZVOLTAREA LEGISLAŢIEI INTERNAŢIONALE

Gáspar Biró
• DREPTUL LA ALTERITATE CA DREPT DE GRUP

Valentin Stan
• TRATATUL ROMÂNO-UNGAR ŞI PROBLEMATICA DREPTURILOR COLECTIVE

Liviu Maliţa
• SENSURILE UNEI POLEMICI EŞECUL „PRIMULUI CONGRES AL ARTELOR DIN ROMÂNIA" (1921)

Document
• LEGEA PRIVIND STATUTUL JURIDIC SPECIAL AL GĂGĂUZIEI

William Totok
• SINDROMUL MALTEZ

Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu
Nicolae Harsanyi
Jakub Karpinski
Pierre Kende
Christoph Pan
Alan Phillips
Paul Philippi
William Totok
Dorin Tudoran
Varujan Vosganian

Secretar general de redacție:

István Haller

Redactori:

Anamaria Pop
Mihály Spielmann-Sebestyén
Liviu Vânău

---

altera *este o revistă trimestrială editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.*

Abonamente

în România: 20.000 lei/4 numere; în străinătate: 80 USD/4 numere (cheltuieli poștale incluse)
Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera
Liga PRO EUROPA
4300 Tîrgu-Mureș, P-ța Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154,
Tel/fax: 40-(0)65-168549, 40-(0)65-217584
E-mail: altera@lpe.sbnet.ro

ANUL II. 1996

altera 3

Cuprins

Editorial 5

DREPTURI INDIVIDUALE • DREPTURI COLECTIVE

Nigel S. Rodley
Probleme conceptuale în protecția minorităților: dezvoltarea legislației internaționale 7

Gáspár Bíró
Dreptul la alteritate ca drept de grup 30

Valentin Stan
Tratatul româno–ungar şi problematica drepturilor colective 53

Miroslav Kusý
Drepturile colective ale minorităților 62

DIALOG

Tentația intoleranței 68

STUDIU DE CAZ

Liviu Maliţa
Sensurile unei polemici
Eşecul „Primului Congres al Artelor din România — 1921" 85

DOCUMENT

Lege privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri) 102

Eugen Patraş
Statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri) 110

Alexei Tulbure
Găgăuzii în Republica Moldova
Gagauz Yeri 117

CONVERGENȚE TRANSILVANE

Nicolae Gazdovits
Armenii în Transilvania 124

FEȚELE EUROPEI

Roman Zvarych
Labirintul Crimeii 147
Nadir Bekirov
Mişcarea tătărilor din Crimeea şi strategia ucraineană
Cronologia unei înfrîngeri 160

ECUMENICA

Veniamin Novik
Creştinismul şi democrația 166

ALTERA PARS

William Totok
Sindromul maltez 176

RECENZII

La Multination. L'avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale. 191
Revista Via Europa nr. 2
Minorități şi minoritari într-o Europă incertă 194
Human Rights — The New Concensus 196

English Summary 198

Editorial

Incursiunea noastră în universul drepturilor minorităţilor continuă în acest număr cu adăugarea unor noi nuanţe dezbaterii *drepturi individuale şi/sau drepturi colective*. Fideli opţiunii exprimate în numărul anterior, vom pune accentul de astă-dată pe autori şi realităţi din Europa Centrală şi de Est, pe implicaţiile acestei discuţii asupra noii arhitecturi a zonei în chestiune.

Interesul pentru minorităţi este diferit în Occident de cel din Europa Centrală, ceea ce se explică în primul rînd prin istoria diferită a celor două jumătăţi ale continentului, în special după cel de-al doilea război mondial, fapt ce conduce, în mod inevitabil, la diferenţe de abordare. Dacă pentru statele occidentale, chestiunea este tot mai mult una morală — asimilarea minorităţilor istorice s-a încheiat în linii mari în secolul trecut, acum predominînd regretele tardive sau gesturile compensatorii -, în ţările din fostul bloc sovietic chestiunea minorităţilor continuă să fie una de stabilitate internă şi securitate regională.

O altă deosebire: în majoritatea statelor vest-europene chestiunea minorităţilor istorice a fost reglată mai ales prin mecanisme constituţionale sau tratate bilaterale, fiind tot mai mult subordonată priorităţilor decurgînd din integrarea, bazată pe delegare de suveranitate şi subsidiaritate, în sistemele supranaţionale. Este relevant faptul că nici tratatul de la Maastricht, nici alte documente importante ale UE nu abordează în mod expres problema minorităţilor. Ea a căpătat, acolo unde remediile constituţionale au fost ineficiente, accente diferite, multe din comunităţile considerate şi tratate pînă recent ca minorităţi, revendică statute concurente cu cel al naţiunii (bascii, catalanii, ş.a). Problema frontierelor s-a estompat în aşa mare măsură, încît un belgian germanofon va avea de ales între o universitate germană la Eupen şi una tot germană, dar eventual mai renumită, la Heidelberg. Apropierea tot mai semnificativă a nivelelor de trai, a condiţiilor sociale, a dus la dilatarea „spaţiului vital" al naţiunilor vest-europene, prin simpla transparentizare a frontierelor şi globalizare a informaţiei, punînd în paranteză disputele teritoriale.

În Est, dimpotrivă, a devenit tot mai dificilă păstrarea identităţii comunitare uneori, chiar în locul de baştină. Nu e o anecdotă de salon faptul că, într-o singură viaţă de om, cutare locuitor din această zonă a trecut prin cinci cetăţenii, fără a-şi părăsi satul natal. La toate acestea s-a adăugat cortegiul de umilinţe şi represiuni ale celor ostili „dubioasei" duble loialităţi care caracterizează aceste populaţii (cea faţă de naţiunea politică şi cea faţă de naţiunea culturală). Comunismul a accentuat contraselecţia elitelor şi anatemizarea diferenţierilor, făcînd din idealul de egalitate al Revoluţiei Franceze o religie a omogenităţii etnice, lingvistice, confesionale şi desigur, ideologice. Dar e important de subliniat că comunismul s-a suprapus perfect pe o doctrină preexistentă lui, consacrînd totalitarismul

național ca unică legitimitate istorică. Prezența minorităților pe un teritoriu dat era resimțită, în cel mai bun caz ca o sursă de probleme, dacă nu chiar ca o injustiție istorică și o amenințare perpetuă. Elitele culturale au contribuit din plin la legitimarea morală a vendettei istorice, la glorificarea pînă la apoteoză a războaielor intraeuropene. După căderea comunismului, problema minorităților n-a dispărut, nu s-a rezolvat și nu a fost depășită. Explicația stă în faptul că dincolo de percepțiile culturale, de dimensiunile politice sau implicațiile economice, chestiunea minorităților traduce, în jumătatea ex-comunistă a Europei, acel *malaise* endemic de a renunța la utopia statului național, relevînd o criză structurală a mentalității colective, inclusiv a aranjamentului statal.

Este deci cu atît mai explicabil că întreaga zonă este în căutare de modele. Volumul de față, chiar dacă nu explicit, le trece în revistă pe cîteva dintre ele. Unul ar putea fi inspirat din practica occidentală ai cărei piloni sînt morala și pragmatismul. În vest, chestiunea dreptului la alteritate a fost în linii mari laicizată, banalizată, chiar transferată din metafizică în administrație. Aceasta nu înseamnă că reflecția intelectuală a dispărut întru totul de pe acest tărîm. O demonstrează analiza impactului pe care legislația internațională de protecție a comunităților indigene o are asupra cadrului legislativ de protecție a minorităților în general și căreia îi consacrăm un spațiu adecvat. Un alt model este recursul la forme de autonomie care au fost capabile — e drept, în cu totul alte condiții și cu dramatice imperfecțiuni — să permită coexistența, într-un spațiu dat, a mai multor limbi, religii și tradiții a căror concurență n-a mers niciodată atît de departe încît să desființeze pluralismul local. Este modelul regional, trăit cu mai mult sau mai puțină armonie, bunăoară în Transilvania, fondat în primul rînd pe subsidiaritate relativă și status-quo cultural. Istoria unor comunități (armenii, în acest caz) este dovada unei toleranțe pe care ironia detractorilor săi n-o scoate nicidecum din competiție. Nu în ultimul rînd, această zonă produce ea însăși, sub valuri de entuziasm sau oprobriu, inovațiile sale locale chemate să fie o alternativă la posibile violențe.

Reluînd, chestiunea minorităților relevă, în țările noastre, o criză structurală a mentalității colective. O mentalitate pe care își propune s-o ia cu asalt și volumul de față al Alterei.

Publicarea unora dintre studiile din acest volum nu ar fi fost posibilă fără amabilul concurs al Johns Hopkins University (SUA) și al Revistei ΔΕΜΟΣ(Ucraina).

Probleme conceptuale în protecţia minorităţilor: dezvoltarea legislaţiei internaţionale

Nigel S. Rodley

1. Introducere

Abia după sfîrşitul primului război mondial, problema drepturilor minorităţilor a ajuns în poziţia centrală pe care o ocupă astăzi în cadrul relaţiilor internaţionale şi al reglementării lor legislative. Fluiditatea conflictelor intercomunitare din Europa Centrală, culminînd cu asasinarea, în 1914, a arhiducelui Ferdinand de Austria, la Sarajevo, în capitala a ceea ce azi numim Bosnia–Herţegovina, este de obicei considerată scînteia care a declanşat explozia „Marelui Război". Dorinţa de a atenua acel conflict şi de a impune respectarea graniţelor retrasate după război a dus la stabilirea regimului tratatelor minorităţilor. A fost un sistem impus la început celor învinşi, de către puterile învingătoare, neinteresate într-un regim general de protecţie a minorităţilor (adică unul care ar fi aplicat restricţii asupra felului în care puterile învingătoare tratau ele însele propriile minorităţi). Sistemul a degenerat datorită incidentelor din cadrul Ligii Naţiunilor, care ar fi trebuit să-l supravegheze.

Preocuparea actuală pentru protecţia minorităţilor vine din abordarea acestei probleme după cel de-al doilea război mondial în Europa de Est. După o perioadă de transfer masiv de populaţie, în care Aliaţii — care au pus bazele Naţiunilor Unite[1] —, fie că au fost implicaţi, fie la care au consimţit, mişcările minorităţilor au fost efectiv suprimate. În ciuda existenţei unor structuri constituţionale de natură federală (ca în Iugoslavia sau Uniunea Sovietică), care ar fi putut preconiza chiar dreptul la secesiune, realitatea conducerii totalitare, de către un partid unic, a făcut ca majoritatea diferenţelor sociale să fie împiedicate să-şi găsească exprimarea politică. Îndeosebi, aspiraţiile minorităţilor au fost îngheţate. Dar gheaţa care le-a învelit în timpul Războiului Rece, nu le-a distrus. Dimpotrivă,

s-au conservat perfect pe o ordine de zi nefinalizată. Odată cu renunțarea la controlul sovietic în Europa de Est și prăbușirea Uniunii Sovietice însăși, odată cu sfîrșitul Războiului Rece, s-a redeschis posibilitatea revenirii la priorități mai vechi. Din Bosnia în Azerbaidjan, din Georgia în Macedonia, lamentabilele consecințe țin capul de afiș al știrilor.

Scopul acestui eseu nu este de a se adăuga deja vastei literaturi de analiză a cauzelor conflictelor inter-comunitare sau planurilor de soluționare a problemelor minorităților[2]. Nici nu încearcă, în mod direct, să reia sîcîitoarea problemă a definirii minorităților[3], deși subiectul are neîndoielnic relevanță în problemele puse în discuție. Și, în sfîrșit, nici nu recapitulează întrebările legate de autodeterminare: care minorități constituie un popor îndreptățit la autodeterminare? Cînd implică autodeterminarea dreptul la secesiune sau cel puțin la autonomie în cadrul unui stat existent? Și, în acest caz, ce formă ar trebui să ia această autonomie?

Aici, obiectivul limitat este de a ne opri asupra felului în care dreptul internațional privește cele trei probleme înrudite, care frămîntă discursul politic și legal în acest domeniu. Prima este *cum să împaci prevederea de a asigura drepturi speciale pentru membrii grupurilor minoritare, respectînd și drepturile celorlalți*, adică respectînd principile nediscriminării și egalității în fața legii. A doua, *cum să împaci statutele speciale pentru grupurile minoritare, cu respectarea drepturilor individuale ale membrilor minorității.* Cea de-a treia, *cum să împaci astfel de statute cu respectarea drepturilor minorităților din cadrul minorității.*

2. Drepturi egale versus tratament special

În 1894 Anatole France vorbea despre „Maiestuoasa egalitate a Legii, care-i oprește și pe bogați, și pe săraci să doarmă sub poduri, să cerșească pe străzi și să fure pîine."[4] În această frază plină de înțeles, el surprindea tensiunea perenă, între formă și substanță, a legii. Aforismul demonstrează realitatea că o normă neutră, aplicată unor părți de condiție diferită, poate avea ca efect inegalitatea. Această inegalitate poate fi intenționată sau întîmplătoare. Dar ea este reală și, odată conștient percepută, aptă să genereze un sentiment al nedreptății profund alienant. Aplicarea unor principii care sună foarte nobil poate zăngăni cu ipocrizie. Ne putem hazarda să spunem că nici un alt factor nu a fost mai puternic în demonetizarea marxistă a unor concepte, — ca statul de drept și drepturile omului —, decît denunțarea lor ca pură „legalitate burgheză", deci neconcordanța între retorica normativă și realitatea practică.

Cum poate răspunde acestei critici teoria legală tradițională? Într-un anume sens, ea nu poate s-o facă de una singură. Fără o organizație decisă să înlăture inegalitățile sociale reale și corozive, legea e condamnată să perpetueze sau să fie considerată ca perpetuînd inegalitățile. Chiar și acolo unde legea recunoaște marile principii ale egalității conținute, de exemplu, într-un act constituțional,

nu există nici o garanție că aceste principii vor promova egalitatea reală, și nu una formală. Este improbabil ca asemenea principii, în sine, să ducă la abrogarea legilor care se aplică doar la suprafață, sau la o reorientare atît de radicală a societății încît să se promulge legi care ar elimina nevoia de a cerși. Trebuie să existe un alt principiu la îndemînă, unul, de exemplu, garantînd protecția socială sau locuințe pentru populație, sau dreptul la muncă sau ajutor legal, în așa fel încît nevoia de a cerși să nu submineze legile care țintesc s-o stopeze.

În mare, cam aceasta este abordarea dată de legea internațională a drepturilor omului, deși, în general, aceasta protejează mai puțin drepturile socio–economice decît cele civile și politice. În particular, ea a ajuns să pretindă și formal respectarea unor anume drepturi ale persoanelor aparținînd minorităților. Din punctul acesta de vedere, prevederea–cheie este Articolul 27 al *Pactului cu privire la Drepturile Civile și Politice*:

> „În acele state în care există minorități etnice, religioase sau lingvistice, persoanele aparținînd acestor minorități nu pot fi lipsite de dreptul de a avea, în comun cu ceilalți membri ai grupului lor, propria lor viață culturală, de a profesa și practica propria lor religie, sau de a folosi propria limbă."[5]

Aici formularea negativă (nu pot fi lipsite de) nu este limitativă. Este în general acceptat faptul că un drept pozitiv este implicit[6], iar cazuistica pe care o vom discuta confirmă acest lucru. Mai mult, recent adoptata *Declarație cu privire la drepturile persoanelor aparținînd minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice* se referă la asemenea persoane ca avînd „*dreptul* de a se bucura de propria lor cultură, de a-și profesa și practica propria religie și de a-și folosi limba proprie."[7] Această exprimare poate fi înțeleasă ca o întărire a abordării Articolului 27, deja discutat. De interes special sînt sferele de activitate acoperite: cultură, religie și limbă. Este o listă scurtă, dar care surprinde esența a ceea ce par a fi caracteristicile definitorii ale minorităților implicate în tipurile de conflict care au provocat o preocupare politică majoră. Noțiunea de „cultură", separată de cele de religie și limbă, este dezvoltată mai jos.

De obicei, o minoritate posedă mai mult de una dintre aceste caracteristici, ca element constitutiv care o distinge de majoritate. Mai mult, pentru că acest drept este formulat în termenii unui beneficiu de care să se bucure indivizii, chiar dacă, firește, în comunitate cu alții, el se sustrage parțial temeiurilor unei definiții a minorității. Se pune totuși problema scopului acestor drepturi. Ce activități sînt subsumate dreptului de a se bucura de propria cultură, de a-și profesa și practica propria religie sau de a-și folosi propria limbă?

În acest punct, problema poate fi restrînsă prin referirea la o declarație făcută de unul dintre statele–parte la *Pact*. În momentul ratificării *Pactului*, Franța a declarat că „în lumina articolului 2 al Constituției Republicii Franceze [...] articolul 27 nu poate fi aplicat, în ceea ce privește Republica Franceză." Acea

prevedere constituțională afirmă că Franța este o „republică, indivizibilă, seculară, democratică și socială. Ea va asigura egalitatea tuturor cetățenilor în fața legii, fără deosebire de origine, rasă sau religie. Ea va respecta toate convingerile." Invocînd acest principiu, Franța a susținut că „nu are minorități."[8] Ideea pare a fi că recunoașterea existenței minorităților pentru a corespunde scopurilor urmărite de Articolul 27 al *Pactului* este incompatibilă cu textul Articolului 2 al Constituției Franței. Nu este clar ce anume în Articolul 27 atacă principiul păstrat cu sfințenie în Articolul 2 al Constituției Franței. Acel principiu, într-o formă sau alta, este prezent nu numai în sistemul legal francez, ci poate fi găsit în multe constituții naționale, ca și în cîteva din prevederile *Pactului*. Cu toate acestea, numai Franța a formulat o asemenea declarație. De ce? Nu pentru că Articolul 27 pretinde stabilirea unor drepturi de grup ca atare, din moment ce acesta este explicit formulat în termenii drepturilor individuale. O explicație oferită de un comentator autorizat, Alfred de Zayas, este că Franța nu a dorit să-și „asume vreo obligație la acțiune afirmativă, adică să asigure egalitatea în lege și *în fapt*, prin *măsuri pozitive adecvate*."[9]

Aici deja apare întrebarea ce „măsuri pozitive" pot fi pretinse și dacă nu cumva aceste măsuri ar fi cerute oricum de prevederile *Pactului*, inclusiv acelea referitoare la nediscriminare și tratament egal în fața legii.

Există două asemenea prevederi. Prima este Articolul 2(1):

> „Statele părți la prezentul Pact se angajează să respecte și să garanteze tuturor indivizilor care se găsesc pe teritoriul lor și țin de competența lor drepturile recunoscute în prezentul Pact, fără nici o deosebire în special de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, origine națională sau socială, avere, naștere sau întemeiată pe orice altă împrejurare."[10]

Ghimpele în această prevedere este reafirmarea drepturilor fundamentale deja existente. Aceasta nu constituie un drept *per se*. Analogul ei în *Convenția Europeană a Drepturilor Omului* este Articolul 14. Comparativ, iată cum sună Articolul 26 al Pactului:

> „Toate persoanele sînt egale în fața legii și au, fără discriminare, dreptul la protecție egală din partea legii. Astfel, legea trebuie să interzică orice discriminare și să garanteze tuturor persoanelor protecție egală și eficace contra oricărei discriminări în special de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, origine națională sau socială, avere, naștere sau întemeiată pe orice altă împrejurare."[12]

Acesta este un articol de sine stătător, independent de alte prevederi, care stipulează dreptul autonom la egalitate în fața legii și la nediscriminare. Nu are nici un analog în *Convenția Europeană*.

A. Drepturile religioase

Dreptul religios principal este cel care garantează membrilor unei minorități religioase dreptul de a-și profesa și practica religia. *Declarația ONU privitoare la minorități* confirmă acest drept [Articolul 2(1)].[13] Demonstrabil este că prevederea aduce puține în plus față de Articolul 18, care garantează „libertatea de gîndire, a conștiinței și a religiei" inclusiv „libertatea de a[-și] manifesta religia sau credința prin ritual, respect, manifestare și profesare".[14] Aici se poate ivi o problemă, anume impactul indirect asupra membrilor unei comunități religioase, a unei prevederi legale, neutre ca scop și intenție.

Așa s-a întîmplat, de exemplu, în cazul *Shingh Bhinder contra Canada.*[15] O regulă de protecție a muncii, cerînd purtarea căștilor în anumite locuri de muncă s-a lovit de obiceiul religios al sikh-șilor de a purta turbane. Comitetul Drepturilor Omului a luat în considerare posibilitatea ca aceasta să fie o violare a Articolelor 18 și 26. S-a ajuns la concluzia că regula nu viola Articolul 18, pentru că era o limitare „justificată prin referire la argumentele expuse în Articolul 18, paragraful 3". Paragraful 3 permite restrîngerea libertăților religioase atunci cînd este necesară protejarea anumitor interese, inclusiv a „sănătății". De asemenea Comitetul a ajuns la concluzia că regula nu viola Articolul 26, deoarece măsura era „rezonabilă, avînd scopuri obiective compatibile cu *Pactul.*"[16] A fost oricum evident că, dacă n-ar fi existat o asemenea justificare obiectivă, chestiunea ar fi putut ajunge la „discriminare de facto" sub Articolul 26. Comitetul a clarificat într-un Comentariu General faptul că acest articol „interzice discriminarea prin lege sau în fapt, în orice domeniu aflat sub reglementarea și protecția autorităților publice."[17]

Același Comentariu General, ca urmare a jurisprudenței asupra legislației antidiscriminatorii în practica statală și în înțelegerile regionale, ca și a *Convenției internaționale pentru eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială*, observă că „nu fiecare diferențiere de tratament constituie o discriminare, dacă criteriile acestei discriminări sînt rezonabile și obiective și dacă scopul este atingerea unui scop legitim conform *Pactului*."[18] Comitetul a tratat Articolul 27 în același mod: fiind pregătit să considere un act sau o omisiune ca *prima facie* incompatibilă cu articolul, dar cu toate acestea legitime, avînd o justificare obiectivă. Comitetul ar fi putut de asemenea să se ocupe de această problemă, corelînd Articolul 18 (libertatea religioasă) cu Articolul 2(1).

Revenind, în cazul unui amestec direct în practica religioasă a unei minorități, aceasta pare să fie pe deplin apărată de Articolul 18. O măsură implicînd discriminarea *de facto* sau indirectă, pentru care nu există justificare obiectivă, va intra în conflict cu Articolul 26 (*egalitate în fața legii/nediscriminare*) și ar putea de asemenea intra în conflict cu Articolul 18 corelat cu Articolul 2(1) (*nediscriminare în exercitarea drepturilor stipulate*).

Alte probleme care se pot ivi în coexistenţa credinţei majorităţii şi minorităţii nu sînt greu de imaginat. Acestea implică aspecte cum ar fi educaţia şi revendicarea de şcoli speciale, chiar segregate pe sexe, poligamia şi monogamia, prozelitismul şi rezistenţa la acesta, practici speciale de sacrificiu şi aşa mai departe. Toate acestea ridică problema care dintre aceste practici sînt permisibile într-o societate căreia ele îi sînt străine. Pot apărea chiar aspecte care necesită o demarcaţie între drepturi care potenţial se exclud, ca de exemplu *libertatea religioasă/nondiscriminare* pe baze religioase şi *egalitate/nondiscriminare* pe bază de sex. Şi totuşi nici unul dintre acestea nu pare să-şi găsească o soluţie în Articolul 27, care ar diferi de o soluţie bazată pe articolele fundamentale ale *Pactului* sau ale *Convenţiei* coroborat cu articolele referitoare la nondiscriminare.

B. Minorităţile lingvistice

Membrii minorităţilor vorbind o limbă diferită de a majorităţii vor avea, firesc, două preocupări principale în ceea ce priveşte limba. Prima este pur şi simplu să fie lăsaţi să-şi *folosească* limba maternă în vorbirea curentă. Cea de-a doua este *protejarea* ei împotriva presiunii limbii majoritare.

În cazul celei dintîi, fără îndoială că legislaţia internaţională a drepturilor omului va proteja dreptul minorităţilor de a-şi vorbi limba. Acest lucru este clar prevăzut în Articolul 27 al *Pactului*. Mai mult, contestarea acestui drept ar putea, de asemenea, să contravină termenilor direcţi ai Articolului 26, fiind o discriminare pe bază de limbă. Într-adevăr, chiar dacă în *Pact* dreptul de sine-stătător de a vorbi limba proprie nu este stipulat, orice amestec în exercitarea lui va contraveni dreptului libertăţii de exprimare (Articolul 19), fie coroborat cu Articolul 2(1), fie luat separat. Chiar dacă, surprinzător, nu au existat cazuri directe de acest fel, concluzia din urmă izvorăşte implacabil din recentul caz *McIntyre contra Canada.* [19]

În cazul *McIntyre*, membri ai minorităţii vorbitoare de limbă engleză din Québec au dat în judecată provincia a cărei legislaţie, ţintind să protejeze limba franceză, aplica restricţii privind folosirea limbii engleze în reclamele comerciale. Comitetul pentru Drepturile Omului nu a fost dispus să considere plîngerea ca pe o violare potenţială a Articolului 27, explicînd într-un mare număr de opinii separate[20] că Articolul 27 nu se aplică unui grup lingvistic majoritar în ţară, ca total, în ciuda faptului că era minoritar în unitatea jurisdicţională în cauză. Cu toate acestea, toţi membrii Comitetului, mai puţin doi, au fost de acord că măsurile în cauză violează Articolul 19(2) al *Pactului*, care protejează libertatea de expresie.[21]

Pe de altă parte, Comitetul n-a fost dispus să considere restricţiile impuse, ca violînd prevederile de nondiscriminare ale Articolului 26. Aceasta pentru că prevederile legislative:

> „operează în scopul interzicerii folosirii reclamelor comerciale în aer liber, într-o altă limbă decît limba franceză. Interdicţia se aplică atît vorbitorilor de limbă franceză,

cît și celor de limbă engleză, astfel încît o persoană vorbitoare de limbă franceză care ar dori să-și facă reclamă în limba engleză, pentru a-i atrage pe clienții săi, vorbitori de limbă engleză, nu are voie s-o facă."[22]

Aici Comitetul pare să pună accentul nu atît pe drepturile lingvistice inerente ale autorilor comunicării, cît pe contextul în care acestea sînt exercitate ca formă eficientă de comunicare comercială. Este de asemenea curios că nici măcar folosirea unui nume comercial („Kelly Funeral House"), care contravenea legii provinciei, nu se află sub protecția Articolului 26. Poate Comitetul a dorit să evite o previzibilă abordare analitică a Articolului 26, prin care s-ar fi ridicat întrebarea dacă discriminarea indirectă în cauză avea o justificare suficient de rezonabilă și obiectivă. Dat fiind scopul acestei legislații — de a proteja limba minorității — Comitetul s-ar fi putut trezi angajat într-un act de echilibrare ale cărui efecte ar fi condus la rîndul lor la o revizuire a Articolului 19. Lăsînd la o parte asemenea speculații, trebuie să ne amintim că Articolul 26 implică și discriminarea directă, și pe cea indirectă și nu se referă numai la minorități. Este discutabil dacă excluderea considerațiilor de *egalitate în fața legii/non-discriminare* făcută de Comitet ar trebui restrînsă la reclama comercială.

În orice caz, punctul central este acela că mesajul comercial într-o altă limbă decît cea oficială este protejat de Articolul 19. Este de neconceput ca ceea ce trece drept mesaj comercial să nu constituie și expresia unor scopuri necomerciale.

Protecția dreptului la folosirea limbii proprii, exprimată în Articolul 27, nu indică ce tipuri de folosire, dincolo de vorbirea obișnuită, se pot situa sub această protecție. În orice caz, majoritatea tipurilor de folosire subînțelese se materializează în contextul eforturilor de a păstra limba minorității. Ce tipuri de utilizare care țintesc la păstrarea limbii sînt deci protejate de amestec sau necesită chiar măsuri de sprijinire din partea statului?

Cazuistica actuală este limitată la contestări de către persoane care vorbesc limba dominantă și la planuri de măsuri stabilite pentru a proteja limba percepută ca vulnerabilă.[23]

Singurele cazuri de persoane căutînd să apere folosirea sau căutînd să obțină măsuri speciale de protecție a unei limbi minoritare au fost cele intentate de *bretoni împotriva Franței* (țară care, să ne aducem aminte, a declarat Articolul 27 inaplicabil!). Comitetul a susținut, cu tot dezacordul membrului britanic, Profesor Rosalyn Higgins, că declarația trebuie tratată ca o rezervă și că, în consecință, Franța nu e obligată la respectarea Articolului 27.[24] Unele dintre cazuri conțineau plîngeri că așa-zisul tratament discriminator împotriva limbilor regionale, cum ar fi bretona (comparativ cu tratamentul favorizat al limbii franceze), nu putea fi reclamat în tribunalele civile franceze, pentru că acestea iau în considerare doar cauzele intentate în limba franceză. În plus față de Articolul 27, s-a pretins că și alte articole, inclusiv 2, 19 și 26 au fost violate. Comitetul pentru

Drepturile Omului a respins cazurile ca fiind inadmisibile în temeiul neepuizării instanţelor locale. Comitetul a ajuns la concluzia că a cere reclamanţilor să folosească limba franceză pentru a contesta unele reguli conform cărora, ei ar fi avut voie să nu folosească limba franceză, nu era nerezonabil! Aflînd că ei vorbesc franceza, deşi nu ca limbă maternă, s-a considerat că remediile judiciare locale le erau la îndemînă. În această problemă şi Profesor Higgins a fost de acord.

Într-un alt caz, *Guesdon contra Franţei*[25], autorul s-a plîns, între altele, de violarea Articolului 26 pentru că a fost judecat în limba franceză (pentru delictul de a fi deteriorat semnele de circulaţie), în ciuda faptului că era vorbitor nativ de bretonă. Comitetul pentru Drepturile Omului nu a considerat aceasta drept o violare, pentru că el vorbea franceza destul de bine şi pentru că, în caz contrar, i s-ar fi pus la dispoziţie un interpret. De fapt, orice acţiune afirmativă necesară în lumina Articolului 26 era potenţial la îndemînă. Implicită este absenţa exigenţei ca procedura să se desfăşoare în limba regională. Este departe de a fi clar dacă, în cazul în care Articolul 27 ar fi fost aplicabil, Comitetul pentru Drepturile Omului ar fi decis că el a fost violat. Ar fi putut foarte bine să ajungă la concluzia că, la fel ca şi în cazul măsurilor de discriminare indirectă implicate de Articolul 26, lipsa clauzelor stipulînd procedura judiciară în limba locală ar fi fost justificată rezonabil şi obiectiv. Unor alţi doi bretoni, condamnaţi pentru deteriorarea semnelor de circulaţie (în semn de protest faţă de folosirea exclusivă a limbii franceze), li s-au respins plîngerile de a fi fost violat Articolul 19. Activitatea lor nu a fost considerată ca una dintre cele a căror libertate era garantată de acel articol. [26] Din nou, chiar dacă ar fi fost aplicabil, este îndoielnic că Articolul 27 ar fi convins Comitetul să îi trateze mai favorabil.

Unul dintre aspectele care preocupă minorităţile lingvistice este limba în care le sînt educaţi copiii. Nu există nici o lege internaţională (doar una regională) în această problemă. Un posibil ghid poate fi găsit în *Declaraţia ONU* privitoare la minorităţi. Pertinenta prevedere sună astfel:

> „Statele ar trebui să ia măsurile adecvate încît, ori de cîte ori acest lucru este posibil, persoanelor aparţinînd minorităţilor să li se ofere şansa de a-şi însuşi limba maternă sau de a se instrui în limba maternă." [27]

Mai întîi de toate, hortativul *„ar trebui"* iese în evidenţă într-un text suprasaturat de folosirea peremptoriului *„trebuie"*. În al doilea rînd, calificarea *„ori de cîte ori acest lucru este posibil"* se apropie de eludarea ţelului principal, aparent din preocuparea pentru resurse şi „suveranitate internaţională". După cum a declarat răspicat Patrick Thornberry, „acesta din urmă nu este un aspect neapărat evident".[28] În al treilea rînd, ţelul însuşi este neclar. Interpretat în cea mai pozitivă lumină (din perspectiva limbii minoritare), el invită statele *fie* să asigure un sistem educaţional în care limba de instrucţie este limba minorităţii, *fie* să asigure o educaţie parţial în limba minorităţii.

Este clar că cei care au formulat *Declaraţia* nu erau pregătiţi să-şi exprime preferinţa pentru tendinţele segregaţioniste în educaţie ca opuse celor asimilaţioniste.

Acest consens guvernamental recent, grijuliu negociat, dar slab articulat, cu greu ar încuraja Comitetul pentru Drepturile Omului să interpreteze Articolul 27 ca pretinzînd o programă şcolară în limba maternă a minorității. În cel mai bun caz, ar putea cere învățămîntul în limba maternă ca parte a programei şcolare. Odată mai mult, aceleaşi rezultate pot foarte bine fi impuse de Articolul 26.

Acest argument poate fi susținut de *Cazul lingvistic belgian*[29] în conformitate cu *Convenția Europeană a Drepturilor Omului*. Această *Convenție* nu are nici o prevedere analogă Articolului 27 al *Pactului*, asupra drepturilor minorităților, ca atare. Nu are nici o clauză asupra nondiscriminării, de sine stătătoare, de felul Articolului 26 al *Pactului*. Cu toate acestea, Articolul 14, la fel ca Articolul 2(1) al *Pactului*, prevede nediscriminarea în cadrul exercitării drepturilor garantate de *Convenție*[30]. Acest articol, coroborat cu Articolul 2 al Primului Protocol al *Convenției*, care garantază „dreptul parental de a asigura [...] educația şi învățămîntul în conformitate cu propriile convingeri religioase şi filozofice"[31], a permis Curții să descopere o violare. Absența educației în limba franceză, în şcoli, într-o regiune monolingvă olandeză din Belgia, a fost considerată o discriminare pe temei lingvistic.

C. Drepturile culturale

Aşa cum nu există drept explicit de sine stătător în *Pact*, cu privire la limba proprie (altul decît în Articolul 27), la fel nu există un asemenea drept autonom de a se bucura de propria cultură. Dreptul de a lua parte la viața culturală este preconizat în Pactul internațional asupra drepturilor economice, sociale şi culturale[32]. Totuşi, acel Pact nu este supus jurisdicției Comitetului pentru Drepturile Omului şi obligațiile nu sînt, în principiu, peremptorii: conform Articolului 2(1), statelor li se cere doar să ia măsuri privind realizarea progresivă a drepturilor stabilite de acesta[33]. Este deci posibil, de asemenea, să se găsească protecția necesară vieții culturale, independent de Articolul 27?

Aceasta ridică întrebarea ce practici sînt implicate într-o cultură. Orice analiză trebuie să recunoască faptul că practicarea religiei şi folosirea limbii sînt deseori componente esențiale ale culturii. Din acest unghi, tot ce s-a spus pînă acum în ceea ce priveşte religia minorităților şi limba acestora se aplică şi practicii culturale. Artele sînt în mod tradițional esențiale în — şi deseori expresia principală a unei culturi. Orice amestec special în asemenea manifestări ale unei culturi minoritare nu numai că ar viola prevederile de nediscriminare ale Articolului 26 al *Pactului*, dar şi pe ale Articolului 19, garant al libertății de expresie, ambele luate în parte şi coroborate cu Articolul 2(1).

Dar o cultură e mai mult decît atît — sintetizată în expresia „mod de viață" —, este pachetul de practici economice şi sociale care dau simțul identității unei comunități. Asemenea activități pot fi obiectul principal al drepturilor conținute în *PIDESC* sau se pot extinde mult dincolo de sfera drepturilor omului. În sensul

Articolului 27 de exemplu, Comitetul Drepturilor Omului consideră cultura ca incluzînd creşterea renilor în cazul samilor suedezi[34] şi tradiţionala vînătoare, pescuitul sau punerea de capcane, în cazul indienilor nord-americani.[35] Activităţile de recreere, cum sînt sportul şi jocurile, trebuie la rîndul lor incluse. Includerea în ultimul tip de practici ale minorităţilor, acolo unde acestea sînt diferite de ale majorităţii, poate fi probabil legată de Articolul 26. Orice ingerinţă poate de asemenea fi incompatibilă cu dreptul la asociere liberă[36], fie ca atare sau coroborat cu Articolul 2(1). Într-adevăr, dacă ar fi să acceptăm provocatoarea teorie a lui John Packer, întreaga noţiune de drepturi ale minorităţilor s-ar contopi cu aceea acoperind sfera libertăţii de asociere.[37]

Totuşi, cînd vorbim despre practicile economice, lucrurile se complică. Este în natura evoluţiei economice ca activităţile tradiţionale să poată deveni neeconomice. Vînătoarea trebuie să cedeze în faţa agriculturii, agricultura de subzistenţă cedează agroindustriei mecanizate. Viaţa industrială, urbană, ia locul vieţii agricole rurale. Industria serviciilor înlocuieşte industria grea. Avantajele comparative duc la mişcarea dintr-o societate în alta a specializării economice şi aşa mai departe. În mare măsură istoria este povestea societăţilor care îşi pierd o identitate economică şi adoptă o alta. De fiecare dată cînd acest lucru se întîmplă, relaţiile sociale, formulate sau formulînd activitatea economică, se schimbă. Cînd se închide o mină, o comunitate suferă o convulsie culturală, uneori fiind pe punctul de a se dezintegra. Legile internaţionale nu pot încerca să oprească timpul. Acest lucru nu este surprizător, căci majoritatea guvernelor au drept scop principal asigurarea creşterii economice maxime în societatea lor. Înseamnă oare că dacă guvernele evită discriminarea directă şi iau măsuri pentru a o limita pe cea indirectă şi pentru respectarea generală a drepturilor şi libertăţilor fundamentale, nu mai este nevoie de măsuri pozitive sau *„acţiuni afirmative"* pentru păstrarea culturilor minoritare?

Cu siguranţă că litera Articolului 27 nu cere acţiuni afirmative dincolo de acelea necesare pentru evitarea discriminării indirecte. Acest lucru, în sine, este uşor de atins, deşi este atenuat de noţiunea de justificare rezonabilă şi obiectivă pentru a nu acţiona. Pe de altă parte, Articolul 4(2) al *Declaraţiei ONU* cu privire la minorităţi cere statelor „să ia măsuri pentru crearea condiţiilor favorabile care să permită persoanelor aparţinînd minorităţilor să-şi exprime caracteristicile şi să-şi dezvolte cultura, limba, religia, tradiţiile şi obiceiurile[38]." Acest limbaj peremptoriu, deşi într-un document care nu constrînge, reflectă probabil gîndirea legală oficială, chiar dacă nu ca o afirmare a *opinio juris* asupra unei reguli stabilite a dreptului general internaţional. Mai mult, aceasta este o specificare a obligaţiei generale a statelor semnatare ale Articolului 1(1) al *Declaraţiei* „să protejeze existenţa şi [...] identitatea minorităţilor de pe teritoriul lor şi [...] să încurajeze condiţiile de promovare a acestei identităţi." În acest scop se vor adopta „măsuri legislative şi de alt tip[39]".

Deşi discutabil, acest limbaj ar trebui interpretat ca sugerînd nevoia de a crea structuri speciale pentru păstrarea cel puţin a unora din culturile minoritare. Acest lucru este evident mai ales în ceea ce priveşte culturile popoarelor indigene. S-au făcut deja referiri la practicile socio–economice tradiţionale ale indienilor nord–americani şi ale samilor suedezi.

Totodată, popoarele indigene au deseori o relaţie profundă şi, uneori chiar mistică, cu pămîntul. Acest lucru presupune tipuri de proprietate comunală, total incompatibile cu modelele dominante de proprietate privată, ceea ce ar putea necesita sisteme de control exclusiv, pentru a evita profanarea locurilor cu o semnificaţie religioasă specială.

Comitetul pentru Drepturile Omului pare să fi interpretat Articolul 27 al *Pactului* în acest sens. În cazul *Tribul de la Lacul Lubicon contra Canadei*[40], Comitetul a susţinut că:

> „dreptul protejat de Articolul 27 include dreptul persoanelor, în comunitate cu altele, de a se angaja în activităţi economice şi sociale care sînt parte a culturii comunităţii căreia îi aparţin."[41]

Şi a ajuns la concluzia că:

> „Nedreptăţile istorice [...] şi unele evoluţii mai recente ameninţă modul de viaţă şi cultura de pe malul Lacului Lubicon şi constituie o violare a Articolului 27, atîta vreme cît acestea vor continua." [42]

Nu este foarte clar care sînt nedreptăţile şi evoluţiile nefavorabile, dar acestea par să includă parcelarea iniţială de către guvernul Provinciei Alberta a terenurilor reclamate ca aparţinînd tribului, în conformitate cu dreptul aborigen sau în unele tratate ulterioare, la care se adaugă dezvoltări industriale recente mai ales în industria petrolului şi gazelor, în cadrul suprafeţei revendicate. Nu a fost nevoie de aprofundarea acestui punct de către Comitet deoarece Canada „îşi propune să rectifice situaţia prin orice remediu considerat potrivit de către Comitet."[43] Remediul în chestiune includea o rezervă substanţială de teren pentru grup, stabilirea serviciilor comunitare şi o compensaţie bănească negociabilă.[44]

D. Drepturi individuale sau drepturi de grup?

Cazul tribului de la Lacul Lubicon este deci un precedent cu autoritate în sprijinul propunerii ca orice încercare serioasă de a apăra culturile indigene să implice stabilirea sau menţinerea unor structuri şi sisteme speciale, inclusiv a unor arii rezervate sau autonome.[45] Aşa cum se va observa mai jos, propusa *„declaraţie universală a drepturilor popoarelor indigene"* va confirma, foarte probabil, acest lucru.[46] Philip Vuciri consideră că prevederea cu privire la structurile speciale înseamnă că legea va transcende tărîmul drepturilor individuale, exercitate în asociere cu alţii, trecînd spre tărîmul drepturilor de

grup[47]; drepturile în cauză vor fi acelea ale fiecărui popor indigen, ca popor. Nu este neapărat cazul aici, şi dacă este, aceasta poate să însemne că popoarele indigene sînt o categorie specială de minorităţi.

În primul rînd trebuie să observăm că însuşi conceptul de popoare indigene ca deţinătoare de drepturi este controversat. Titlul proiectului propus al *„declaraţiei universale a drepturilor popoarelor indigene"* nu a fost fixat. Limbajul este al Subcomisiei ONU pentru Prevenirea Discriminării şi Protecţia Minorităţilor, organ compus din experţi individuali cărora li s-a încredinţat conceperea textului.[48] Organismul–mamă al Subcomisiei, Comisia Interguvernamentală pentru Drepturile Omului, s-a ferit să folosească această formulare, vorbind mai degrabă de un proiect al *„declaraţiei universale a drepturilor indigene"*[49]. Aceasta nu este o întîmplare. Unul dintre punctele controversate ale *Conferinţei Mondiale a Drepturilor Omului* de la Viena, din iunie 1993 a fost dacă în două dintre cazuri se va face referire la „popor indigen" sau la „popoarele indigene". Cea dintîi formulă a fost preferată.[50] Aceasta poate fi, desigur, doar o situaţie temporară, în aşteptarea unei hotărîri în cadrul definitivării unui eventual text final.

În al doilea rînd, rămîne deschisă posibilitatea ca responsabillitatea statelor în a lua anumite măsuri speciale şi în a asigura anumite facilităţi în scopul de a proteja şi păstra culturile indigene să decurgă din obligaţia de a evita discriminarea indirectă. Comentariul General al Comitetului pentru Drepturile Omului este ilustrativ. În acesta se consideră că:

> „principiul egalităţii face uneori necesar ca statele–părţi să recurgă la acţiuni afirmative în scopul de a diminua sau elimina condiţiile care duc sau ajută la perpetuarea discriminării interzise de Pact. De exemplu, într-un stat în care condiţiile generale ale unei anumite părţi a populaţiei împiedică sau impietează asupra exercitării de către aceasta a drepturilor omului, statul ar trebui să întreprindă acţiuni specifice pentru a corecta acele condiţii. Asemenea acţiuni pot implica acordarea, pentru un timp, acelei părţi a populaţiei, a unui anumit tratament preferenţial faţă de restul populaţiei, în probleme specifice. Oricum, atîta vreme cît o asemenea acţiune este necesară pentru a corecta discriminarea în fapt, acesta este un caz de diferenţiere legitimă, în înţelesul Pactului. (Paragraful 10)"[51]

Prin această formulare Comitetul pare să recunoască necesitatea de a stabili măsuri speciale pentru a elimina discriminarea *de facto*.[52] Rămîne, din punctul de vedere al statului, problema identificării grupurilor care ar trebui să beneficieze de măsurile şi facilităţile în cauză. Un test numeric bazat pe asocieri libere ar putea fi eficient în acest caz[53], dar nu asigură, în sine, că beneficiarii acelor prevederi vor fi aceia pentru care ele au fost elaborate, adică aceia care, în lipsa prevederilor, s-ar putea reclama ca victime ale discriminării indirecte.

O altă abordare posibilă este de a considera comunitatea indigenă ca o excepţie de la regula generală privitoare la minorităţi. Dreptul internaţional nu poate fi oprit în a decide să atribuie elemente de personalitate unor entităţi, altele

decît statele.[54] Acest lucru ar veni clar în întîmpinarea dorințelor organizațiilor purtătoare de cuvînt ale comunităților indigene cărora le displace să fie tratate „doar" ca minorități. De exemplu, la *Conferința de la Viena*, reprezentanții lor au reușit să influențeze cu succes în favoarea reflectării intereselor lor într-o secțiune a *Declarației* separată de aceea privind minoritățile în general. Această cerere de tratament separat este fără îndoială parte a unei strategii de obținere a recunoașterii lor ca entități îndreptățite la „autodeterminare", în sensul unei independențe suverane depline sau cel puțin parțiale. Dar este de asemenea probabil să fie rezultatul sentimentului acestor popoare de a fi fost supuse unei profunde nedreptăți: ținuturile lor invadate și furate, populația decimată — cu sau fără intenții de genocid — religia disprețuită sau persecutată, pe scurt, modul lor de viață violat pînă la nimicire. Cu siguranță acesta este unul din principalele motive pentru care îngrijorările lor au cîștigat o atenție internațională atît de semnificativ simpatetică. Un alt motiv poate fi sentimentul restului lumii că popoarele indigene reprezintă un important martor în viață al istoriei omenirii. La *Earth Summit* le-a fost de asemenea recunoscută contribuția la „managementul și dezvoltarea mediului înconjurător"[55]. În varianta de acum, proiectul *Declarației drepturilor indigene* este favorabil unei abordări din perspectiva drepturilor de grup, incluzînd un drept la „autodeterminare".[56]

De vreme ce trebuie garantate măsuri și facilități speciale comunităților indigene și dacă natura specială a unor asemenea comunități sugerează o abordare care recunoaște comunitățile ca grupuri avînd drepturi ca atare, ar fi necesar atunci să ne întrebăm dacă și minorităților li se vor recunoaște drepturi de grup. Cu siguranță, argumentele particulare invocate mai sus pentru a justifica revendicarea drepturilor de grup de către comunitățile indigene, nu se aplică în mod curent minorităților „obișnuite". Cu toate acestea, se pare că statele au considerat de multe ori necesară stabilirea de structuri speciale și facilități pentru ocrotirea intereselor culturale, lingvistice, sociale și politice ale unor asemenea minorități, mai ales în cazul minorităților naționale și etnice. Structurile constituționale ale unor state sînt într-adevăr caracterizate de încercări evolutive de a împlini acest tip de ocrotire. Departe de a fi singurele, Belgia și Canada sînt exemplele cele mai la îndemînă. Un exemplu local, contestat fără succes în baza Convenției Europene a Drepturilor Omului, este existența în Irlanda de Nord a unui sistem electoral bazat pe reprezentare proporțională, care diferă de sistemul din restul Regatului Unit.[57] Oare rezultă de aici că asemenea structuri speciale sînt dictate de legea internațională și, dacă este așa, înseamnă aceasta că legea internațională recunoaște sau ar trebui să recunoască drepturile de grup ale minorităților?

Problema legală rezidă în aparenta contradicție dintre absența referirilor la drepturile de grup în Articolul 27 din *Pact* sau din mai ampla *Declarație* a minorităților, pe de o parte, și utilitatea și uneori chiar necesitatea măsurilor și

structurilor speciale pentru a transforma drepturile minorităților într-o realitate. Dar aparenta contradicție nu este, poate, reală. Gama de posibile minorități, istoria țărilor în care acestea trăiesc și a relațiilor lor cu alte comunități dintr-o țară anume; locul și reprezentarea lor în societate și în politică în general; cît sînt de compacte sau dispersate, înrudirea cu comunități majoritare sau minoritare din alte țări și apropierea geografică au de alt tip cu acele țări — toate acestea au greutatea lor în alegerea celor mai potrivite structuri pentru menținerea și protecția modului lor de viață.

Chiar dacă dreptul internațional ar cere recunoașterea drepturilor de grup, acesta n-ar putea nici să identifice grupul, nici să fondeze instituțiile potrivite pentru fiecare societate dată. Acesta nu este în sine un argument împotriva existenței unei norme legale largi, a cărei aplicare să rămînă la discreția statelor. Acest lucru se întîmplă în alte cazuri, în dreptul internațional, de exemplu legea mării care, în probleme-cheie, are ca scop în primul rînd acordurile dintre state și, dacă demersul dă greș, aplică un standard vag de echitabilitate pentru soluționarea disputelor. Oricum, în domeniul minorităților, dreptul internațional pare incapabil de a identifica persoanele care ar fi deținătorii drepturilor de grup. Se pare că guvernele lumii — legislatori, ca și principali subiecți ai legii — au refuzat cu hotărîre să accepte noțiunea de drepturi de grup pentru minorități (să ne amintim că drepturile, în *Declarația ONU a Minorităților*, sînt rezervate „persoanelor aparținînd minorităților"). Nici nu este neapărat de dorit ca lucrurile să stea altfel. Este de înțeles că grupurile care sînt sau se consideră oprimate sau supuse unui alt tratament nedrept, la nivel național, vor dori să facă apel la legi deasupra acestui nivel.

Cu toate acestea, cu excepția comunităților indigene, dreptul internațional nu recunoaște și nu i se poate cere să recunoască minorităților drepturi de grup, ca atare. Este discutabil, dar chiar recunoașterea drepturilor individuale ale minorităților ar putea fi redundantă, din moment ce acestea ar putea fi ocrotite foarte bine de o interpretare luminată a normelor împotriva discriminării, care acoperă discriminarea indirectă și acțiunea pozitivă compensatoare, ca și de dreptul la libertatea de asociere și alte cîteva drepturi fundamentale. Potrivit unor principii normale de interpretare a tratatelor, se presupune că prevederile unui tratat nu sînt redundante. O asemenea presupunere este implicită în argumentarea noastră de pînă acum. Pe de altă parte, este departe de a fi clar ce contribuție aduce Articolul 27 al *Pactului*, dincolo de evitarea consecințelor unei interpretări eronate a altor prevederi. Iar dacă ar fi interpretat ca cerînd stabilirea unor structuri politice speciale pentru minorități, nu există nici un fel de indiciu privitor la conținutul acestor structuri.

Interesant însă, exact acolo unde sînt în vigoare măsuri care țintesc la asigurarea drepturilor minorităților, ne confruntăm cu cea de-a doua din problemele noastre conceptuale: nevoia de a împăca măsurile în cauză cu drepturile membrilor individuali ai comunităților minoritare.

3. Măsuri speciale versus drepturi individuale ale membrilor grupului minoritar

În secțiunea precedentă a fost examinată baza conceptuală a măsurilor speciale pentru grupuri minoritare. Necesitatea unor asemenea măsuri a fost evidentă. Urmează să ne oprim asupra implicațiilor care țin de drepturile omului în ceea ce privește membrii grupurilor minoritare, acolo unde asemenea măsuri sînt în vigoare.

Tipurile de probleme care pot apărea pot fi împărțite în două categorii: probleme care se referă la *calitatea de membru* al unui grup și probleme care privesc respectarea *drepturilor omului* în cadrul grupului. În prima categorie s-au ivit dispute între indivizi care doreau să fie considerați membri ai grupului și aceia care, pretinzînd că reprezintă grupul în întregul lui, resping revendicarea indivizilor particulari de a li se recunoaște apartenența la grup. În ceea ce privește cea de-a doua categorie, în ciuda faptului că pînă acum n-au fost cazuri internaționale, ne putem aștepta ca disputele să cuprindă întreg spectrul drepturilor omului. De exemplu, grupul ar putea adera la practici tradiționale care neagă egalitatea între sexe a membrilor grupului sau restrîng libertatea de expresie sau de religie. Sau grupul s-ar putea angaja în practici tradiționale de pedepsire a încălcării normelor de grup, care ar fi privite de comunitatea națională sau internațională ca pedepse interzise, crude, inumane sau degradante.

Înainte de a analiza mai departe aceste categorii, trebuie să ținem minte două lucruri generale importante. S-a demonstrat că drepturile minorităților pot fi pur și simplu o manifestare a drepturilor individuale. În orice societate se pot ivi conflicte de drepturi sau mai degrabă dispute la granița dintre un drept și altul. De exemplu: libertatea de exprimare și dreptul la intimitate sau libertatea întrunirii (dreptul de a demonstra) și libertatea de mișcare. Pot apărea chiar potențiale conflicte în cadrul unui anume drept dat: o religie dată poate nega dreptul, inerent noțiunii de libertate religioasă, ca o persoană să-și schimbe religia sau să nu aibă religie. Măsuri de redresare a moștenirii de discriminare rasială sau sexuală pot duce la exact acest tip de discriminare. Această lucrare nu are ambiția să soluționeze aceste veșnice întrebări. Mai degrabă le punem pentru a demonstra că acele categorii de dispute care se pot ivi între drepturile individuale și drepturile de asociere ale membrilor minorității sînt de același ordin, ridicînd aceleași obstacole ca și cele inerente noțiunii generale de drepturi ale omului. Mijloacele de a găsi soluții aparentelor conflicte vor fi, deci, tot aceleași. Acest lucru va fi ilustrat de cazurile *Lovelace* și *Kitok* de mai jos: doctrina justificărilor rezonabile și obiective, folosite mai întîi pentru a reconcilia norma de nediscriminare cu celelalte drepturi ale omului sau cu anumite tipuri de acțiune afirmativă pentru a remedia o discriminare trecută, a ajuns să fie folosită pentru a valoriza extinderea Articolului 27 al *Pactului*, asupra drepturilor minorităților.

Această abordare este confirmată de *Declarația ONU a drepturilor minorităților*. Primele două paragrafe ale Articolului 4 sună după cum urmează:

„1. Statele vor lua măsuri, acolo unde este necesar, pentru a asigura persoanelor aparţinînd minorităţilor exercitarea deplină şi eficientă a tuturor drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale, fără nici o discriminare şi în deplină egalitate în faţa legii.

2. Statele vor lua măsuri pentru a crea condiţii care să permită persoanelor aparţinînd minorităţilor să-şi exprime caracteristicile şi să-şi dezvolte cultura, limba, religia, tradiţiile şi obiceiurile, cu excepţia cazurilor cînd anumite practici constituie o violare a legii naţionale şi sînt contrare standardelor internaţionale."[58]

Mai departe, paragrafele 2 şi 3 ale Articolului 8 spun:

„2. Exerciţiul drepturilor prevăzute în această *Declaraţie* nu va împiedica nici o persoană de a se bucura de drepturile omului universal recunoscute şi de libertăţile fundamentale.

3. Măsurile luate de state pentru a asigura exercitarea efectivă a drepturilor prevăzute în această *Declaraţie* nu vor fi considerate *prima facie* contrare principiului egalităţii conţinut în Declaraţia Universală a Drepturilor Omului."[59]

După cum remarcam anterior, *Declaraţia* nu este obligatorie *per se* dar, ţinînd seama de al patrulea paragraf introductiv, Adunarea Generală s-a „*inspirat* din prevederile Articolului 27 al ... *Pactului*." Efectul paragrafelor citate, împreună cu greutatea întregii *Declaraţii*, ai cărei beneficiari sînt „persoanele aparţinînd minorităţilor", mai degrabă decît minorităţile ca atare, poate fi rezumat după cum urmează:

1. Membrii minorităţilor sînt îndreptăţiţi să se bucure de drepturile omului în integralitatea lor. [Articolul 4(1) şi 8(2)].

2. Acolo unde se stabilesc măsuri speciale pentru protecţia şi păstrarea intereselor minorităţii, acestea nu intră *per se* în conflict cu principiile nediscriminării. [Articolul 4(2) şi 8(3)].

3. Mai mult, sarcina de a aduce dovezi va fi a celui care contestă o anume măsură, adică acela va trebui să demonstreze că potenţiala incompatibilitate a măsurii cu principiul nediscriminării nu are o justificare rezonabilă şi obiectivă, şi nu statul va fi cel care trebuie să justifice măsura ca fiind rezonabilă şi obiectivă. [Articolul 8(3)].

4. Sarcina de a aduce dovezi nu va fi neapărat aceeaşi în ceea ce priveşte disputele de demarcare cu alte drepturi ale omului. Pe de altă parte, fiindcă prezumţia *prima facie* din Articolul 8 (3) se aplică numai principiului nediscriminării, se poate pretinde ca măsura contestată să fie justificată ca o limitare rezonabilă şi obiectivă a acestor drepturi.

5. Mai mult, în cazul anumitor „practici care violează legea naţională şi standardele internaţionale", s-ar părea că măsurile nu pot fi susţinute. [Articolul 4(2)]

Se poate observa, în fine, că, în prezenta versiune, proiectul *Declaraţiei drepturilor indigene*, în ciuda puternicei susţineri a drepturilor de grup, conţine şi următorul Articol 33:

„Popoarele indigene au dreptul să-şi promoveze, dezvolte şi menţină structurile instituţionale şi cutumele juridice distinctive, tradiţiile, procedurile şi practicile, în conformitate cu standardele drepturilor omului internaţional recunoscute."[60]

În plus, Articolul 43 prevede: „Toate drepturile şi libertăţile recunoscute prin aceasta sînt egal garantate indivizilor indigeni bărbaţi şi femei."[61] Acest document pare astfel să consfinţească existenţa disputelor de demarcare şi, în anumite privinţe, pare să le rezolve, cel puţin în cadrul comunităţii, în favoarea drepturilor individuale.

Al doilea lucru important este că numai anumite măsuri ridică problemele la care ne referim aici. Numai atunci cînd măsurile implică o cesiune de autoritate şi răspundere guvernamentală, se ridică propriu-zis probleme de drepturi ale omului.[62] În consecinţă, problema se poate pune acolo unde sînt stabilite diverse zone autonome în care autoritatea conducătoare exercită puteri care, dacă ar fi exercitate de o autoritate guvernamentală obişnuită, ar putea implica violarea drepturilor omului.

Deşi dispersată, există cazuistică şi în această problemă. *Lovelace contra Canada*[63] poate fi considerat un exemplu concludent.

Sandra Lovelace, indiană Maliseet, s-a născut şi a crescut în Rezervaţia Tobique. Conform secţiunii 12(1)(b) a *Actului Indian*, ea şi-a pierdut statutul de indiană prin căsătoria cu un non-indian. După divorţ ea a căutat să se întoarcă în rezervaţie, dar n-a putut, nemaifiind considerată ca avînd statutul de indiană. În cazul unui bărbat, lucrurile nu ar fi stat la fel. Comitetul pentru Drepturile Omului a considerat că e vorba despre o violare a Articolului 27 al *Pactului* „coroborat cu alte prevederi la care ne-am referit."[64] Comitetul accentuase mai înainte nevoia de a interpreta *Pactul*, în scopul de a vedea dacă există o justificare rezonabilă şi obiectivă pentru restricţia „statutară", în lumina altor prevederi ale *Pactului*, „cum ar fi articolul 12 (libertatea de mişcare), 17 (neinterferenţa în intimitate şi familie) . . . şi de asemenea prevederile împotriva discriminării, cum ar fi articlolele 2, 3 (nondiscriminare pe temeiuri de sex) şi 26.[65] Comitetul nu a crezut că „a-i refuza Sandrei Lovelace dreptul de rezidenţă în rezervaţie este rezonabil sau necesar pentru păstrarea identităţii tribului."[66]

Canada a căutat să justifice secţiunea 12(1)(b) a *Actului Indian*. Aşa cum se observa în Raportul Comitetului:

> „Ea (Canada) a accentuat cu atît mai mult necesitatea respectării *Actului Indian* ca instrument conceput pentru protecţia minorităţii indiene, în concordanţă cu Articolul 27 al Pactului. O definiţie a *Indianului* a fost inevitabilă, din perspectiva privilegiilor speciale asigurate comunităţii indiene, în particular a dreptului lor de a ocupa terenurile rezervaţiei. În mod tradiţional, pentru a hotărî în revendicările legale, s-a ţinut cont de descendenţa pe linie paternă. Deoarece, în plus, în societăţile de fermieri ale secolului al XIX-lea, se resimţea ameninţarea pămînturilor rezervaţiei mai degrabă de către bărbaţii non-indieni, decît de femeile non-indiene, documente legale ca acela din 1869 au prevăzut că o femeie indiană care se mărită cu un bărbat non-indian îşi pierde statutul de *Indian*. Această motivaţie este încă validă."[67]

Canada a arătat de asemenea că se gîndea la o revizuire a *Actului*, inclusiv a secţiunii desuete 12(1)(b), dar că aceasta va necesita „consultarea indienilor înşişi, ale căror opinii sînt divizate în ceea ce priveşte problema drepturilor egale."[68]

Comitetul n-a reuşit să explice de ce asemenea consideraţii nu erau suficient de rezonabile pentru a justifica discriminarea pe bază de sex. Fără îndoială că unul dintre motive a fost faptul că era vorba de o restricţie statutară şi încă de una inclusă în aceasta. S-a raportat că, în cazul Tribului de la Lacul Lubicon[69], Canada a amendat ulterior *Actul*, în conformitate cu *Lovelace*, în aşa fel încît să lase grupului relevant „control total privind calitatea de membru." Dacă s-ar prezenta Comitetului un caz similar cu *Lovelace*, cu excluderea efectuată în conformitate cu regulile tribului mai degrabă decît cu statutul, este greu de spus care ar fi atitudinea Comitetului. Oricum, cazul *Kitok* sugerează că abordarea nu ar diferi fundamental.

Kitok contra Suediei a demonstrat că libertatea de mişcare şi restricţionarea drepturior familiei nu vor împiedica neapărat Comitetul de a considera că un anume aranjament este justificat.[70] Ivan Kitok este un membru al unei familii sami, care se ocupă cu păşunatul renilor într-un sat sami. El şi-a pierdut dreptul de a se ocupa cu păşunatul, părăsind satul cu trei ani în urmă. Nu i s-a dat voie să se întoarcă (atunci cînd i-au permis-o mijloacele financiare) la modul de viaţă la care era îndreptăţit, deşi i s-a dat voie să se ocupe de alte activităţi, cînd şi cînd: Comitetul a tratat excluderea *de jure* ca pe una implicînd răspunderea părţii statale, în conformitate cu *Actul de păşunare a renilor* din 1971, în ciuda argumentului Suediei că conflictul era de fapt unul între domnul Kitok şi comunitatea sami.[71] Comitetul a decis că legea aplicată de sat, excluzîndu-l pe Kitok, avea „o justificare rezonabilă şi obiectivă şi [era] necesară pentru continua viabilitate şi bunăstare a comunităţii în întregul ei."[72]

Acest caz indică faptul că, chiar atunci cînd calitatea de membru este hotărîtă de grup, responsabilitatea statului este implicată suficient prin simpla existenţă a legislaţiei investind grupul cu puterea de a lua decizii. Existenţa unei asemenea legislaţii poate foarte bine să fie inevitabilă. De aici poate să rezulte, deci, că partea statală se poate aştepta oricînd să fie chemată să justifice o anumită decizie de excludere.

Comitetul nu a explicat de ce, în ciuda „gravelor îndoieli"[73], nu a găsit nici o violare „după o recapitulare atentă a tuturor elementelor implicate în acest caz"[74]. Poate fi relevant că s-a considerat că „în acest context [...] domnului Kitok i se permite, deşi fără a fi îndreptăţit, să-şi păşuneze şi să-şi păstorească renii, să vîneze şi să pescuiască." Ar putea fi relevant şi faptul că nu s-a implicat nici un alt fel de discriminare.

Putem doar face presupuneri privind atitudinea pe care ar fi avut-o Comitetul în cazul unei dispute implicînd drepturi concurente între un individ şi comunitate, referitor la activităţile şi comportamentul în comunitate. În acest context, se poate întîmpla ca multe dispute să se rezolve în conformitate cu legile calităţii de membru, mai ales dacă primul recurs la îndemîna „majorităţii" comunităţii este sancţiunea de excludere.

Din *Lovelace* și *Kitok*, un observator ar putea trage concluzia că Comitetul nu ar decide cu ușurință în favoarea majorității. Dacă este atent în examinarea excluderilor din rîndul membrilor (o problemă care, la nivel statal, este analogă naționalității și este o chestiune în care dreptul internațional detestă să intervină), Comitetul va fi probabil și mai prudent cînd este implicată nerespectarea de către „majoritate" a drepturilor individuale ale membrilor comunității, chiar dacă această nerespectare se manifestă ca o hotărîre de excludere. Cu toate acestea Comitetul va trebui să țină cont de faptul că Articolul 4(2) al *Declarației ONU a minorităților* trece implicit povara de a aduce dovezi, de la reclamantul individual, asupra statului. Oricum, efectul final al acestei treceri poate fi ceva mai mult decît a convinge Comitetul să afirme mai clar de ce consideră că acțiunea „majorității" nu este justificată.

4. Drepturile „minorităților duble" în zonele locuite de minorități

Ultima problemă este situația minorităților din cadrul minorităților sau a așa-numitor „duble minorități". În îndoielnica măsură în care dreptul internațional recunoaște ceva numit drepturi ale minorităților, deosebite de dreptul la egalitate în fața legii și dreptul la nediscriminare, Comitetul pentru Drepturile Omului nu a fost înclinat să vadă sfera Articolului 27 ca aplicabilă unei minorități dintr-o provincie, care este majoritară în statul luat ca întreg.[75] Această perspectivă, justificat controversată în însuși cadrul Comitetului, nu a împiedicat să se considere într-un caz anume ca o violare a garanției libertății de expresie stipulată de Articolul 19. Această obstrucție face nesigură poziția membrilor unui grup care este o minoritate atît în subentitatea (acolo unde ea există) altui grup minoritar cît și în cadrul statului ca întreg. Nu se poate sugera că dubla minoritate nu se bucură sau n-ar trebui să se bucure de aceleași drepturi cu subentitatea respectivă, drepturi de care s-ar fi bucurat în absența unei asemenea subentități. Orice altă concluzie ar fi incompatibilă cu valorile demnității umane, subliniind noțiunea de respect pentru limbile, religiile și culturile minoritare. Dimpotrivă, aceleași valori ar putea fi invocate pentru a determina Comitetul să-și revizuiască excluderea de la prevederile Articolului 27 a membrilor majorității dintr-un stat, care sînt minoritari într-o subentitate, sau să restrîngă aplicarea acestei excluderi la utilizarea limbii materne în comerț.

Din nou, reluînd tema prezentată în prima parte a acestei lucrări, s-ar putea ca noțiunea de drepturi ale minorităților (alta, poate, decît aceea de drepturi indigene) să fie și să trebuiască să fie tratată ca o diversiune conceptuală. În joc sînt, în primul rînd, egalitatea în fața legii, nediscriminarea (directă sau indirectă) și respectul pentru drepturile fundamentale ale omului, fiecare în parte și toate la un loc. Rămîne ca disputele de demarcare să fie rezolvate prin testul justificării rezonabile și obiective.

Încheiere

De la terminarea prezentului articol, Comitetul pentru Drepturile Omului a adoptat un Comentariu General asupra Articolului 27 al Pactului/Drepturile minorităţilor.[76]

Părerea autorului este că, reflectînd jurisprudenţa Comitetului în această problemă, acesta confirmă în mare analiza conţinută în acest articol. Deşi este adevărat că, în Comentariul General, se tinde spre accentuarea unei diferenţieri între drepturile protejate de alte articole pertinente (asupra nediscriminării şi egalităţii în faţa legii), nu se identifică în general care este semnificaţia legală a diferenţei. În măsura limitată în care acest lucru se face totuşi, accentul pare să se pună, încă o dată — confirmînd prezentul articol — pe drepturile comunităţilor indigene.

NOTE

1. Alfred de Zayas, *The International Judicial Protection of the Rights of Peoples and Minorities*, în **Peoples and Minorities in International Law**, p. 253, pp. 258–59 (ed. C. Brölmann et al. 1993).

2. Scrieri recente şi valoroase despre minorităţi includ: **The Rights of Peoples** (integral) (ed. J. Crawford, 1988) şi, în special *Brownlie, The Rights of Peoples in Modern International Law*, în **The Rights of Peoples**, supra, la 7; R. Falk *The Rights of Peoples (Particular Indigenous Peoples)*, in **The Rights of Peoples**, supra, la 17; Crawford, *The Rights of Peoples: 'Peoples or Governments'?* în **The Rights of Peoples**, supra, la 55; Nettheim, *'Peoples' and 'Populations': Indigenous Peoples and the Rights of Peoples*, în **The Rights of Peoples**, supra la 107; Triggs, *The Rights of 'Peoples' and Individual Rights: Conflict or Harmony?*, în **The Rights of Peoples**, supra la 141, Glazer, *Individual Rights against Group Rights*, în **Human Rights** (E. Kamenka şi A. Erh –Soon Tay, editori, 1978); Edward Arnold, **Human Rights** (1978), p. 87; Hurst Hannum, *Contemporary Developments in the International Protection of Minorities*, **66 Notre Dame L. Rev. 1431(1991)**; Asbjorn Eide, *Protection of Minorities — Possible Ways and Means of Facilitating the Peaceful and Constructive Solution of Problems Involving Minorities*, **Progress Report, U. N. Doc. E/CN. 4/Sub 2/1990/46** şi **Second Progress Report**, U. N. Doc E/CN 4/sub. 2/ 1992/37 şi Add. 1 şi 2; M. Freeman, *Minority Rights and Ethnic Conflict: A Problem of Liberal–democratic Theory and Practice*, conferinţă susţinută în cadrul Comitetului de cercetare a Sociologiei Dreptului al Asociaţiei Internaţionale de Sociologie, Oñati, Spania, iulie 1993; Alfredsson şi de Zayas, *Minority Rights Protection by the United Nations*, **14, HUM. RTS. L. J. 1** (1993).

3. Una dintre cele mai acute şi conceptual acceptabile dintre acestea este, după cunoştinţa mea, J. Packer, *On the Definition of Minorities*, în **The Protection of Ethnic and Linguistic Minorities in Europe 23**, (J. Packer şi K. Myntti editori, 1993), care acoperă in extenso literatura existentă. Vezi de asemenea Geoff Gilbert, *The Legal Protection Accorded to Minority Groups in Europe*, **23 Netherlands Yearbook of International Law 67** (1992); O. Andrýsek, *Report on The Definition of Minorities* (**Netherlands Institute of Human Rights, SIM Special No. 8**, 1989).

4. A. France, **Le lys rouge**, cap. 7 (1894), apud **The Concise OXFORD Dictionary of Quotations** (1981) [traducerea autorului şi, respectiv a traducătorului în limba română].

5. *Pactul internaţional asupra drepturilor politice şi civile* [de aici înainte *PIDPC*], adoptat în data de 16 decembrie 1966, intrat în vigoare la 23 martie 1976 , G. A. Res. 2200(XXII), 21 U. N. GAOR Supp. (No. 16), la 52, Doc. ONU A/6316 (1966).

6. Vezi , de ex. Thornberry, *The UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities: Background, Analysis and Observations*, în **The UN Minority Rights Declartion 11**, R 22–23 (A. Phillips et al. editori, 1993).

7. G. A. Res 47/135, 18 dec. 1992, Anexa , art. 2, în 14 HUM. RTS. L. J. 54–56 (1993).

8. *V. Guesdon contra Franței*, Raportul 2 al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1990, doc. ONU, A/45/40, Anexa IX G, la par. 5. 6.

9. de Zayas, supranota 1, la 267 (cu sublinieri).

10. *PIDPC*, supranota 5, art. 2(1).

11. *Convenția Europeană pentru Protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale* (de aici înainte Convenția Europeană), semnată la 4 nov. 1950, intrată în vigoare la 3 sept. 1953, 213 U. N. T. S. 222.

12. *PIDPC*, supranota 5, art. 26.

13. Supranota 7.

14. *PIDPC*, supranota 5, art. 18.

15. Comunicarea 208/1986, al 2-lea Raport al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1990, doc. ONU, A/45/40, Anexa IX. E.

16. Id. la par. 6. 2.

17. Comentariu General 18(37), Raportul 1 al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1990, Doc. ONU, A/45/40, Anexa VI. A, la par. 12.

18. Id. la par. 13.

19. Comunicările nr. 359/1989 și 385/1989, doc. ONU CCPR/C/47/D/359/1989 și 385/1989/Rev. 1, din 5 Mai 1995 (data publicării).

20. Herndl, Wennergren, Evatt, Ando, Bruni Celli și Dimitrijevic.

21. Sadi (neepuizarea remediilor locale) și Ndiaye (restricții justificate în temeiul „siguranței lingvistice").

22. *PIDPC*, supranota 5, art. 26, par. 11. 5.

23. Ca în cazul Québec tocmai luat în discuție sau cazul lingvistic belgian, infranota 29 și textul însoțitor.

24. *T. K. contra Franței*, Comunicarea nr. 220/1987, Raportul 2 al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1990, doc. ONU, A/45/40, Anexa X. A. la Appendix II; și M. K. contra Franței, Comunicarea nr. 222/1987, Raportul 2 al Comitetului pentru Drepturile Omului, supra, Anexa X. B. , Appendix II.

25. Raportul 2 al Comitetului pentru Drepturile Omului, A/45/40, Anexa IX. G.

26. *S. G. contra Franței*, Comunicatul nr. 347/1988, Raport al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1992, doc. ONU A/47/40, Anexa X. F. și G. B. contra Franței, Comunicarea nr. 348/1989, Raport al Comitetului pentru Drepturile Omului, supra, Anexa X. G.

27. *Declarația ONU a Drepturilor Minorităților*, supranota 7, art. 4(3).

28. Thornberry, supranota 5, la 49.

29. Decizia din 23 iulie 1968, 6 Ct. Eur. (ser. A), la 252 (1979–80).

30. Art. 14 spune: „Drepturile și libertățile *cuprinse în această Convenție* (s.n.)vor fi asigurate indivizilor fără deosebire de sex, rasă, culoare, limbă, religie, opinii politice sau altele, origine națională sau socială, asociere cu o minoritate națională, avere, naștere sau alt statut." Convenția Europeană, supranota 11, art. 14.

31. *Protocol Opțional la PIDPC*, adoptat la 19 dec. 1966, intrat în vigoare la 3 ian. 1976, G. A. Res. 2200 (XXI), 21 UN GAOR, Supp. (No. 16) 59, doc. ONU A/6316 (1966), art. 2

32. *Pactul internațional al drepturilor economice, sociale și culturale* (de aici înainte *PIDESC*), adoptat la 19 dec, intrat în vigoare la 3 ian. 1976, G. A. Res. 2200 (XXI), 21 UN GAOR, Supp. (N. 16) 49, doc. ONU A/316 (1966), art. 15.

33. Id, art. 2(1).

34. *Kitok contra Suediei*, Com. nr. 197/1985, Rap. al H. R. Comm, 1988, 1988, doc. ONU A/43/40, Anexa VII. G.

35. *Ominayak, Şeful tribului de la Lacul Lubicon contra Canadei*, Com. nr. 167/1984, Raportul 2 al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1990, doc. ONU A/45/40, anexa IXa.

36. *PIDESC* supranota 32, art. 21.

37. Packer, supranota 3, la 42–50.

38. *Declaraţia ONU a Minorităţilor*, supranota 7, la art. 4(2).

39. Id. , art 1(1)–(2).

40. Tribul de la Lacul Lubicon contra Canadei, supranota 35.

41. Id, par. 32. 2.

42. Id, par. 33.

43. Id.

44. Pe de altă parte, Comitetul n-a găsit nici o violare a Articolului 1 al Pactului (dreptul la autodeterminare), susţinînd că acesta nu este un drept individual şi deci nu este supus petiţiei individuale conform Protocolului Opţional al Pactului.

45. Cf. opiniei individuale a Dl. Ando care a considerat că „dreptul de a se bucura de propria cultură nu ar trebui înţeles ca implicînd faptul că modul tradiţional de viaţă al tribului trebuie păstrat intact *cu orice preţ*". El şi-a exprimat în consecinţă „rezerva la afirmaţia categorică anume că dezvoltări recente ar fi ameninţat existenţa ... tribului şi constituie o violare a Articolului 27." (Tribul Lacului Lubicon contra Canadei, supranota 35, Appendix 1)L.

46. Vezi, în general, Stamatopoulou, *Popoarele Indigene şi Naţiunile Unite: Drepturile Omului şi dinamica dezvoltării lor*, **16 HUM. RTS.** , Q 58(1994).

47. Vuciri Ramaga, *The Group Concept in Minority Protection*, **15 HUM. RTS.** , Q 575(1993)

48. Vezi rez. 1992/1993, Report of the Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities on Its 44th Session, doc. ONU, E/CN/1993/2; E/CN/4.

49. Rez. 1993/31, Comisia pentru Drepturile Omului — Raport la a 49-a sesiune, doc. ONU, E/1993/23; doc ONU E/CN/1993/122.

50. *Declaraţia şi Programul de Acţiune de la Viena*, Doc. ONU, A/CONF/15/7/23 adoptate de Conferinţa Mondială a Drepturilor Omului, Viena 14–25 iunie 1993.

51. Comentariul General 18(37), supranota 17.

52. Logic, ar fi posibilă coroborarea art. 2(1) cu art.26, pentru a restrînge sfera art.26 de a interzice numai discriminarea directă. Comitetul pentru Drepturile Omului nu a ales clar această această abordare. Îi sînt recunoscător colegului meu de la Universitatea din Essex, dr. Geoff Gilbert, pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestei posibilităţi.

53. Comitetul a acceptat un asemenea test în *Kitok contra Suediei*, supranota 34.

54. Aceasta este, la bază, abordarea Convenţiei OIM (nr. 169), privind popoarele indigene şi triburile, în ţările independente, 27 iunie 1989, în **2 International Labor Conventions and Recommendations**, 1919–1989, la 1436 (1992).

55. *Declaraţia de la Rio asupra Mediului Înconjurător şi Dezvoltării*, doc. ONU A/CONF. 151. 5/ Rev. 1(1992), 31 ILM 874, adoptată de Conferinţa Naţiunilor Unite pentru Mediul Înconjurător şi Dezvoltare, Rio de Janeiro, 3–14 iunie 1992, Principiul 22.

56. Doc. ONU E/CN. 4/ Sub. 2/1993/29, supranota 48, art. 3.

57. *Lindsay et al. contra Regatului Unit*, App. nr. 8364/78, 15 Com. Eur. despre Deciziile şi Rapoartele D. O. (Consiliul Europei) 247 (1979).

58. *Declaraţia ONU asupra Drepturilor Minorităţilor*, supranota 7, la art. 4(1)–(2).

59. Id. la art. 8(2)–(3).

60. Convenţia OIM (No. 169) privind popoarele indigene şi triburile, supranota 54.

61. Id la art. 43.

62. Vezi în general Rodley, *Pot grupurile de opoziţie armată să violeze drepturile omului?*, în **Human Rights in the Twenty-first Century — A Global Challenge**, 297 (K. Mahoney şi P. Mahoney editori, 1993).

63. Comunicatul nr. R 6/24, Raport al Comitetului Pentru Drepturile Omului, 1981, doc. ONU, A/36/40, anexa XVIII.

64. Id. par. 117.

65. Id la par. 16.

66. Id. la par. 17.

67. Id. la par. 5.

68. Id.

69. *Tribul de la Lacul Lubicon contra Canadei*, supranota 35, la par. 26. 5.

70. Comunicatul nr. 197/1985, Raport al Comitetului pentru Drepturile Omului, 1988, Doc. ONU, A/43/40, Anexa VII. G.

71. Id. la par. 9. 4.

72. Id. la par. 9. 8.

73. Id. la par. 9. 6.

74. Id. la par. 9. 8.

75. Cazurile din Quebec. Vezi textele însoţitoare, supranota 19.

76. Vezi Comentariul General 23 (50) asupra Articolului 27/Drepturile Minorităţilor, 1994, Doc. ONU CCPR/C/21/ Rev. 1, la 5, în HUM. RTS L. J. 234–326 (1994).

Traducere de Alina Cadariu

*

*Nigel S. **RODLEY** Profesor de drept şi decanul Facultăţii de Drept a Universităţii Essex din Colchester, Anglia. Este de asemenea membru al Consiliului Internaţional al Drepturilor Omului la Centrul Carter al Universităţii Emory.*

*Nigel S. Rodley, *Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments,* în Human Rights Quarterly, Volume 17, Number 1, (1995), pp. 48–71, republicat cu permisiunea editorilor, *The Johns Hopkins University Press*.

Dreptul la alteritate ca drept de grup

GÁSPÁR BÍRÓ

În cadrul discuţiei asupra drepturilor culturale, literatura occidentală de specialitate dezbate de fapt legitimitatea drepturilor de grup[1]. Plasată în contextul cel mai general posibil — şi punînd în paranteză în mod deliberat componentele politice ale subiectului —, tot ceea ce este menţionat în general ca drept cultural, adică dreptul la cultură (proprie), presupune recunoaşterea dreptului la *alteritate* în egală măsură pentru grup şi individ. Acesta nu este identic cu dreptul de a trăi conform unor norme proprii, deoarece nu presupune şi o alteritate în sensul strict cultural, (adică aparţinător la o anumită cultură); este suficient să ne referim doar la situaţiile caracterizate prin lipsa identităţii etnice, sau absenţa rolului de element formator de comunitate —, însă conturîndu-se cu claritate sistemul strict determinat de norme al existenţei sociale. Exemplul clasic este oferit de comunităţile religioase, îndeosebi de *Umma* (comunitatea) musulmană, categorie universală ce nu ţine nici de teritoriu, nici de o anumită sferă culturală.

Ceea ce ne interesează aici este latura empirică a aspiraţiilor la autonomie culturală de grup, (sau prezentată ca atare de cei interesaţi) apărute în Europa, respectiv cadrul instituţional, mai ales din punct de vedere juridic.

Conform opiniei noastre, dreptul la identitate colectivă se poate deduce din dreptul la autodeterminare şi invers, ambele fiind în concepţia noastră libertăţi (drepturi) universale ale omului exercitabile în mod permanent. Am atras însă atenţia în repetate rînduri asupra faptului că, din această enunţare, nu decurge în mod automat existenţa unui cadru legal al exercitării acestei libertăţi. În cazul iniţierii unei instituţii sau a unui cadru juridic[2] este inevitabilă o argumentaţie de tip juridic. Unul dintre marile merite ale Raportului ONU cu privire la drepturile populaţiei autohtone (*indigeneous*) — studiu de cîteva mii de pagini cunoscut sub denumirea de Raportul *Cobo–Martinez* — este relevarea faptului că motivaţia aspiraţiilor de *restitutio* a acestor popoare nu se bazează pe dreptul la

autodeterminare, ci pe faptul că strămoşii lor au fost deposedaţi de pământuri şi de alte bunuri prin forţă, uneltiri, uzurpare, etc, ei fiind obligaţi uneori să mai semneze şi contracte care consfinţeau aceste fărădelegi.[3]

În privinţa Europei Centrale şi de Est trebuie luată în considerare împrejurarea că evenimentele de după 1989 au reactualizat o serie întreagă de probleme politice, cum ar fi dreptul la autodeterminare, sau recunoaşterea ca subiecţi juridici a colectivităţilor etnice, lingvistice sau religioase trăind în condiţii de minoritate. Din concluziile, valabile pînă azi pentru teritoriul lingvistic maghiar, ale lucrărilor lui *Joó Rudolf* reiese că în Europa Occidentală polemicile despre aceste noţiuni şi fundalul lor sociologic prezintă un aspect destul de eterogen[4]. În legătură cu zona noastră mai trebuie avut în vedere faptul că după 1989 s-au petrecut într-un timp destul de scurt schimbări care au modificat radical situaţia sociologică existentă în momentul ratificării documentelor internaţionale în vigoare, deşi platforma de referinţă pentru statele în cauză s-a modificat şi ea. În ceea ce priveşte implicaţiile politice imediate ale problemei, trebuie precizat că în această perioadă au apărut grupuri cu programe proprii şi cuprinzătoare — reprezentate de organizaţiile lor legitime — grupuri care pînă atunci fuseseră considerate de către opinia publică politică şi ştiinţifică drept „minorităţi". Lor li se aplică definiţia dintr-un alt Raport ONU, cunoscut şi sub titlul de *„Studiul Capotorti"* privitor la drepturile minorităţilor etnice, lingvistice sau religioase şi anume: „Un grup minoritar ca număr faţă de populaţia statului, aflat în poziţie nedominantă, membrii căruia — în calitate de cetăţeni ai statului respectiv — dispun însă de caracteristici etnice, religioase şi lingvistice deosebite faţă de restul populaţiei, şi care manifestă, chiar în mod indirect solidaritate, cu scopul de a-şi păstra cultura, tradiţiile şi limba"[5]. „Dacă nu chiar la nivel naţional — deşi există şi asemenea cazuri —, dar în cadrul multor auto-administraţii locale relaţiile forţelor politice sînt determinate de aceste grupări. Este deci necesar şi motivat, ca în asemenea context — în cadrul analizei fundamentării drepturilor culturale — să se aibă în vedere *principiul separării problemei naţionale de problema strictă a minorităţilor, de asemenea disocierea drepturilor politice şi a celor culturale, ţinîndu-se cont de sursele relevante ale dreptului internaţional.*

Un alt fapt este că în Europa Centrală şi de Est dictaturile au căutat de-a lungul deceniilor — din diverse motive şi cu rezultate diferite de la stat la stat — să asimileze minorităţile pe faţă, violent sau mascat, folosind cînd pretexte ideologice, cînd brutalitatea. Unul dintre rezultatele acestui proces este faptul că aceste colectivităţi naţionale şi religioase, ce trăiau la începutul secolului într-o relativă omogenitate etnică, religioasă şi naţională, s-au eterogenizat în mod simţitor, *componenţa lor devenind dificil de definit din multe puncte de vedere*[6]. În puţine ţări s-ar putea introduce, de exemplu, o evidenţă care să asigure anumite drepturi exclusiv pe baza calităţii de apartenenţă la un anumit grup etnic, asemănătoare cu cetăţenia, (deci posibil de dovedit). De aceea este necesar să se

distingă între acele drepturi culturale a căror exercitare este indispensabil legată de un anume *cadru organizatoric sau instituțional*, și acelea care pot fi exercitate *în afara oricărui cadru organizatoric*.

Componența nedefinită a grupurilor menționate se răsfrînge direct asupra problematicii subiectului juridic, aducînd în prim plan reconsiderarea noțiunii așa-ziselor *drepturi colective*. Nici colectivitățile naționale majoritare constitutive de stat, nici grupurile minoritare nu sînt entități imuabile, statice și abstracte, cu specificități invariabile, de sorginte organică sau metafizică. Procesele de asimilare sau disimilare nu se încheie niciînd în cadrul unui grup, iar întrepătrunderea între grupuri este continuă — și nu neaparat numai în direcția minoritate-majoritate. Componența grupurilor, cît și caracteristicile culturale se modifică. A „acorda", a „dărui" unor astfel de colectivități drepturi colective este imposibil, și abstracție făcînd de dreptul la identitate colectivă și la autodeterminare, despre „drepturi minoritare" ca atare nu poate fi vorba decît într-o măsură foarte limitată[7]. Căci așa cum nu există drepturi ale omului maghiare, germane, franceze sau ruse, tot astfel nu poate fi vorba în mod general nici de drepturi minoritare croite „pe măsură". Acest fapt ridică problema subiectului juridic, asupra căruia vom reveni mai amănunțit în cele ce urmează.

În același timp trebuie să se țină cont și de *procesul de internaționalizare* a problematicii grupurilor și colectivităților minoritare, și implicațiile de politică externă și de securitate. Numai după clasificarea problemelor de principiu mai sus amintite, după desprinderea concluziilor generale, precum și punerea în context internațional a posibilităților de codificare se poate purcede la enumerarea garanțiilor privitoare la drepturile culturale.

1. Separarea problemei naționale de problema minoritară propriu-zisă

Atît în partea de Est, cît și în Vestul Europei trăiesc, pe teritoriul diferitelor state, numeroase grupuri care se află în minoritate din punct de vedere numeric, și se deosebesc din punct de vedere etnic față de populația majoritară constitutivă a statului. Între aceste grupuri există colectivități cu *conștiință politică autonomă*, capabile nu numai de o autodefinire diferită față de majoritatea constitutivă de stat, dar care și-au realizat și articulația politică internă proprie — adică au dovedit capacitatea unei voinței politice proprii. Aspirația la autodeterminare a acestor grupuri și comunități este atît de marcantă în Europa Centrală și de Est, încît în anumite zone, unde a întîmpinat rezistență politică, a avut ca efect — sau ar putea avea în viitor — disoluția structurilor de stat. Aceste comunități — care pot fi considerate minoritare doar din punct de vedere numeric în cadrul statului majoritar — se deosebesc de acele colectivități și grupuri care, deși reclamă recunoașterea alterității lor, renunță la consecințele politice ale afirmării și respectării acestei alterități sau se feresc de astfel de consecințe și de provocarea lor.

După părerea noastră este obligatoriu să se țină seama în cel mai înalt grad de aceste deosebiri și în cazul dezbaterii drepturilor culturale.

Din punct de vedere strict al aspirațiilor culturale, diferența dintre aceste comunități și grupuri este doar cantitativă, deoarece protejarea, dezvoltarea și păstrarea identității se realizează esențialmente prin cultură. Dar în privința „administrării" culturii — și implicit a rolului asumat de stat în această direcție — se ivesc anumite probleme. *Cine decide* în cazul unor activități care au ca scop susținerea, dezvoltarea și trasmiterea moștenirii culturale a unei colectivități? Statul, chiar și în cazul unor colectivități numeric minoritare, asumîndu-și corelarea intereselor majoritare și minoritare, adesea antagonice? Chiar și în cazul în care interesul majorității este realizarea omogenității culturale? Mai departe: cum se desfășoară procesul decizional în asemenea cazuri, prin ce mecanisme? Cum se procedează la finanțarea acestora? Se poate constata lesne că acele grupuri și comunități capabile să se articuleze politic și să-și reprezinte interesele în mod independent *vor fi capabile să-și rezolve singure și problemele culturale*. În situațiile în care cultura nu a devenit încă o problemă propriu-zis politică, pentru preîntîmpinarea apariției tensiunilor, este util să se transfere aceste chestiuni în sfera de acțiune a organismelor legitime ale acestor comunități, prin crearea cadrului instituțional adecvat. În cazul grupurilor care nu s-au prezentat ca subiecți politici autonomi, este recomandabil — atunci cînd statul își asumă administrarea activităților culturale și finanțarea lor exclusivă — să se asigure cadrul instituțional care face posibilă intervenția celor interesați. Un exemplu cu valoare de model pentru acest din urmă caz îl oferă Austria și Finlanda, iar Belgia a mers chiar mai departe în cazul comunității germane.

Experiența ne arată că, atunci cînd statul refuză în mod consecvent comunităților afirmarea multilaterală a profilului cultural independent, aceasta duce la *radicalizarea politică* a respectivelor grupuri, ceea ce nu înseamnă neapărat prezentarea lor ca subiecți politici autonomi. Procesul se petrece și invers: comunitatea națională numeric minoritară, matură din punct de vedere politic, va fi nevoită — în cazul refuzului și al discriminării — să adopte ca program politic chestiuni care nu sînt esențialmente politice, cum ar fi definirea drepturilor de proprietate asupra unor instituții de învățămînt sau apărarea intereselor cadrelor din învățămînt.

Chiar dacă, datorită acestor interdependențe reciproce, din punct de vedere teoretic nu este posibilă trasarea unei linii de demarcație între problema națională — adică un complex de probleme eminamente politice — și problema minorităților „stricto sensu" — „numai" culturală —, totuși se pot fixa următoarele două criterii: o chestiune strict culturală poate dobîndi în orice moment dimensiuni politice dacă nu se întrezărește perspectiva *sublimării antagonismelor naționale în competiție culturală* ; în această situație ne vom limita la a afirma că statelor le revine responsabilitatea de a întreprinde măsurile menite să asigure diferitelor comunități și

grupuri etnice, lingvistice, religioase, dreptul la identitate culturală şi/sau un sistem instituţional propriu, în interesul realizării stabilităţii politice şi liniştii sociale[8].

2. Drepturi politice — drepturi culturale

Deoarece, precum am văzut, pericolul politizării culturii este realmente existent, şi s-a produs în multe părţi, trebuie să vorbim şi despre acel spaţiu limitrof care desparte drepturile politice de cele culturale şi care este cel mai puternic expus pericolului sus-amintit. Luînd ca reper definiţia citată în *Raportul Capotorti* observăm că principala caracteristică a comunităţilor şi grupurilor minoritare din Europa este de a fi *minorităţi structurale* — deoarece nu pot ajunge niciodată în situaţie decisiv dominantă din punct de vedere politic. Această viziune se bazează parţial pe situaţia din Europa Occidentală şi parţial pe experienţele de *„nation-building"* din lumea a treia, care au asigurat un rol primordial aspectului de integrare socială faţă de cel etnic. Structura *Pactului Internaţional cu privire la Drepturile Civile şi Politice (PIDCP)*, şi a *Pactului Internaţional cu privire la Drepturile Economice, Sociale şi Culturale (PIDESC)*, precum şi faptul că, drepturile din Paragraful 27 al PIDCP au fost incluse în categoria drepturilor civile şi politice, sprijină, după părerea noastră, afirmaţia de mai sus[9].

După 1989, în jumătatea de est a Europei situaţia s-a schimbat radical. Organizaţiile politice ale grupurilor etnice minoritare din mai multe ţări joacă *un rol politic important* şi în unele parlamente, bineînţeles fără a reprezenta o forţă majoritară; şi fără să-şi poată susţine interesele în cadrul democraţiilor bazate pe principiul majorităţii simple, acolo unde nu există receptivitate din partea majorităţii. Aceste organizaţii îndeplinesc în multe cazuri rolul de limbă a balanţei în adoptarea unor legi cu efect asupra întregii societăţi, sau cu ocazia formării guvernului. În cazul autoadministraţiilor locale sau teritoriale, însă, de multe ori minoritatea constituie majoritatea politică, respectiv conduce administraţia locală. În această situaţie dobîndesc o pondere însemnată drepturile incluse în Articolele 22, 25 şi 26 ale PIDCP, şi anume dreptul la întrunire, liberă asociere, participarea la viaţa politică şi egalitatea în faţa legii[10].

În privinţa distincţiei dintre drepturilor politice de cele culturale, respectiv a delimitării zonelor de interferenţă, revenim asupra enunţului anterior, conform căruia diferitele aspiraţii la autonomia de grup trebuie tratate în mod diferenţiat. Altfel spus, trebuie cercetat în profunzime pînă unde revendicările diverselor grupuri pot fi considerate ca vizînd conturarea unui profil cultural propriu, şi de unde începe problema politică a autonomiei de grup. Dacă vrem să dăm o definiţie pragmatică criteriilor aplicabile la situaţii concrete, putem apela la paragrafele citate ale PIDCP. Dacă exercitarea drepturilor la întrunire, asociere şi liberă expresie vizează accesul — la nivel naţional sau local — *la participarea politică*, atunci fără îndoială este vorba de aspiraţii de tip politic. Distincţia este însă

îngreunată de faptul, că în perioada de după 1989 în partea de Est a Europei, în mai multe ţări, s-a ivit situaţia în care anumite mişcări autodefinite ca organizaţii culturale au creat sau sprijină partide politice şi astfel exercită o influenţă directă asupra vieţii politice. Sînt cunoscute şi cazuri cînd organizaţiile culturale desfăşoară o activitate nemijlocit politică prin intermediul programului de apărare a intereselor generale ale grupului. Prin urmare, pare îndreptăţit să completăm criteriul participării directe la viaţa politică şi cu *tendinţele de influenţare a politicii* ca fiind la zona de interferenţă dintre drepturile politice şi cele culturale. Vorbim de zone de interferenţă, deoarece există numeroase situaţii în care luările de poziţie sau acţiunile unor organizaţii nepolitice pot avea efecte politice, fără ca iniţiatorii să fi avut această intenţie. E suficient să ne referim doar la declaraţiile sau acţiunile de protest împotriva unor abuzuri şi măsuri discriminative ale statului, sau la rolul pe care literatura îl avea în fostele state comuniste, creînd o tradiţie şi o mentalitate distincte în sfera politicului.

Articolele 13, 14 şi 15 ale PIDESC pot servi, după părerea noastră, la delimitarea drepturilor politice de cele culturale şi drept platformă de referinţă în discutarea drepturilor la identitate etnică şi instituţii culturale proprii ale celor ce trăiesc în condiţii de minoritate.[11]

Din punctul de vedere al diferenţierii şi delimitării conceptuale şi de principiu, mai este necesar a se preciza că după 1989 în toate statele din Europa s-a realizat *sistemul parlamentar* bazat pe vot universal, egal, secret şi direct. Competiţia liberă pentru puterea politică a făcut posibil ca şi anumite grupuri sau comunităţi etnice minoritare să participe la viaţa politică prin activitate parlamentară sau în cadrul administraţiilor publice locale. Totodată competiţia politică desfăşurată conform unor reguli formale a primenit discursul politic, făcîndu-l apt pentru desfăşurarea unui dialog în termeni general acceptaţi, şi a creat posibilitatea *pluralismului instituţional*, adică situaţia în care diferitele grupuri sociale — printre care şi comunităţile sau grupurile etnice minoritare — să-şi poată afirma interesele în cadrul unor instituţii cu diferite statute juridice. Pornind de la experienţele europene, cei ce trăiesc în condiţii de minoritate pot să-şi valorifice interesele specifice în cadrul unor instituţii ca:

- forme de asociere constituite în baza dreptului privat (asociaţii, fundaţii, societăţi, etc.);
- organizaţii de protecţie a intereselor constituite în baza unor legi speciale (sindicate, organizaţii de apărare a drepturilor locale, etc.);
- organizaţii cu scop politic declarat (partide şi mişcări politice);
- autoadministraţii şi instituţii publice înfiinţate în baza dreptului public, întemeiate pe principiul teritorial sau individual. În formă pură, administraţie minoritară de drept public nesubordonată principiului teritorial a existat în Europa interbelică în Estonia şi Letonia[12]. În prezent în partea de Est a Europei, ca urmare a diversităţii şi a dispersării teritoriale a etniilor, această formă de administraţie a

devenit din nou actuală. Constituţiile ungară şi slovenă, adoptate după 1989, conţin dispoziţii în acest sens[13]. Problema este mult mai complicată în cazul minorităţilor religioase, deoarece constituţia mai multor ţări recunoaşte bisericile ca organisme publice, dimpreună cu importantele drepturi ce decurg din aceasta.[14] Între acele instituţii publice în care minorităţile sînt interesate în cel mai înalt grad, putem aminti instituţiile învăţămîntului public, inclusiv instituţiile de învăţămînt superior. În această categorie se numără şi bisericile şi confesiunile (minoritare) care funcţionează ca instituţii publice.

Din punctul de vedere al drepturilor culturale ale minorităţilor pot fi considerate de importanţă primordială formele de asociere de drept privat, total independente de stat, precum şi instituţiile publice sau autoadministraţiile culturale cu statut de drept public. Deci în cazul în care drepturile culturale pot fi asociate unor instituţii de acelaşi fel, dispunem de un nou criteriu obiectiv pentru disocierea drepturilor culturale de cele politice.

3. Drepturi individuale — drepturi colective

În legătură cu această temă vom discuta următoarele probleme:

- problema subiecţilor de drept;
- drepturi care pot fi exercitate exclusiv în cadru organizat ocazional şi drepturi de care se poate beneficia în afara oricăror forme organizate;
- problema nomenclatorului drepturilor culturale.

a) Subiecţii drepturilor culturale

După cum am demonstrat înainte, trebuie să se facă distincţie între drepturile fundamentale ale omului şi acele drepturi apte de a fi dobîndite *pe cale judecătorească sau administrativă* — deci graţie unei proceduri formale, contradictorii, publice şi consemnată în scris, şi respectiv aflată sub sancţiunea obligativităţii. Astfel, libertatea conştiinţei, a credinţei sau autodeterminarea sînt drepturi fundamentale ale omului, care se cuvin atît indivizilor cît şi grupurilor, dar nu există pe lume două reglementări juridice interne identice, care să stea la baza garanţiilor juridice sau statale ale acestor drepturi.

Întrucît comunităţile naţionale sau etnice, religioase şi lingvistice sînt şi în Europa *grupuri cu structură incertă*, este evident că prin însăşi existenţa lor acestea nu sînt apte pentru a fi subiecţii unor drepturi obţinute prin presiune asupra statului. Drepturile sindicale — drepturi *par exellence* colective, recunoscute de PIDCP — sînt drepturi exercitabile de către grupuri sociale, a căror componenţă poate fi definită pe de o parte conform unor criterii obiective (relaţia de muncă), iar pe de altă parte, înregistrarea relaţiei de membru nu lasă nici o îndoială în legătură cu subiecţii drepturilor respective.[15] Grupurile naţionale sau etnice, religioase sau ligvistice, de regulă refuză o înregistrare de acest tip, de obicei cu argumente întemeiate

(pericolul „izolării într-un ghetou juridic" etc.). Dacă un grup acceptă totuşi o asemenea înregistrare, vor trebui lămurite în continuare o serie de detalii cu privire la apartenenţa la grup, la criteriile calităţii de membru. Menţionăm doar una dintre situaţiile cele mai acute: cine are competenţa de decizie asupra dreptului ca cineva să poată face parte sau nu dintr-un grup naţional sau etnic, religios sau lingvistic?[16] Prin urmare, din acest motiv ne vom ocupa numai de situaţia acelor grupuri, în cazul cărora înregistrarea nu este posibilă deoarece situaţia acestor grupuri şi comunităţi este mai aptă pentru generalizare.

Vreme îndelungată a dominat părerea că premisa recunoaşterii, codificării şi exercitării drepturilor minoritare ar fi *definirea exactă*, acceptabilă ştiinţific şi operaţională juridic, a acestor grupuri şi comunităţi. *Raportul Capotorti* a fost primul document oficial, care a enunţat ideea că elaborarea acestei definiţii nu este o condiţie necesară a codificării drepturilor minorităţilor. Această concepţie a ajuns să fie destul de răspîndită în anii '80 şi, de exemplu, în faza finală a elaborării proiectului *Declaraţiei minorităţilor a ONU*, problema definiţiei nu a mai constituit un obstacol de netrecut. Există opinii conform cărora încurajarea sau chiar revendicarea încadrării şi definirii minorităţilor în cadrul unui text normativ ar duce la întărirea autorităţii statului, deoarece problema existenţei sau inexistenţei, respectiv a recunoaşterii unei minorităţi date ar fi coborîtă la nivelul unei dispute conceptuale discreţionare şi unilaterale.[17]

Evoluţia situaţiei europene de după 1989 ne mai poate conduce la concluzia că minorităţile mai sus amintite, cu conştiinţă şi reprezentare politică proprie, dispun de toate acele caracteristici pe care teoria şi practica dreptului internaţional le recunoştea pînă în prezent ca fiind doar ale categoriei de naţiune sau popor. Aceasta, după părerea noastră, subliniază şi mai pregnant faptul că o abordare teoretic–juridică sau politică, ca şi practic–juridică, nu poate fi demarată cu probleme de definiţie. Discipline ca sociologia, etnografia sau politologia pot elabora definiţii valoroase şi utilizabile, dar acestea nu pot fi relevante în privinţa operaţionalizării în domeniul dreptului, inclusiv al dreptului internaţional.

Instrumentele de drept internaţional adoptate pînă în prezent se bazează, atît în spiritul cît şi în litera lor, pe principiul *alegerii libere a identităţii*. Ele nu conţin nici o îngrădire pentru individ în privinţa apartenenţei naţionale, etnice sau lingvistice. Totuşi, ca problema să nu fie lipsită de contur, PIDCP art.27, conţine o restricţie foarte funcţională, atunci cînd se referă la acele state „în care trăiesc minorităţi etnice, religioase sau lingvistice" („In those States in which ethnic, religious or liguistic minorities exist..."). Deoarece nu există nici o condiţionare în sensul „de cît timp trăiesc" aceste minorităţi pe teritoriul diverselor state, statele vor putea decide bineînţeles liber, dacă vor recunoaşte dispoziţiile Paragrafului 27 pentru grupuri de imigranţi sau muncitori sezonieri (Gastarbeiter) (în acestă direcţie pare să se fi orientat practica suedeză a ultimilor

decenii), sau vor aplica în cazurile lor doar clauzele generale de nediscriminare. Uzanţa maghiară — asemenea celei austriece — îi exclude pe cei care nu au cetăţenie, şi pe minorităţile neautohtone din sfera subiecţilor de drept minoritar.[18]

Trebuie să subliniem din nou că, după părerea noastră comunităţile cu o structură incertă — naţiunea, poporul, sau chiar grupurile şi comunităţile naţionale, etnice, religioase sau lingvistice — pot fi subiecţii dreptului la autodeterminare şi la identitate ca drepturi ale omului, dar nu pot fi, luate în sine, doar prin simpla lor existenţă, subiecţii unor drepturi garantate de autoritatea de stat. Alta este situaţia atunci cînd aceste grupuri se supun unei înregistrări, sau pot fi distinse pe baza unor criterii obiective, ca domiciliul, care poate constitui baza autonomiei teritoriale. Pentru acest din urmă caz exemplul clasic îl oferă statutul locuitorilor vorbitori de limbă suedeză ai insulelor Åland, aparţinînd de Finlanda, unde „cetăţenia regională ălandeză" se datorează principiului de *jus sanguinis*[19].

Subiecţii dreptului la identitate sînt indivizii şi comunităţile. Este un drept inalienabil al omului să-şi asume o anumită identitate naţională, sau etnică, lingvistică sau religioasă. Cu toate că identitatea naţională este în primul rînd de natură politică, aceasta nu înseamnă că elementele culturale ale identităţii naţionale se relevă doar în domeniul religios sau lingvistic. O componentă importantă a identităţii naţionale o constituie relaţia cu istoria, tradiţiile şi simbolurile naţionale. Conform dreptului la identitate, este dreptul suveran al grupurilor naţionale sau etnice, religioase şi lingvistice să se autodefinească, după cum dreptul lor suveran este să-şi modeleze un profil cultural specific, să păstreze şi să protejeze dezvoltarea acestuia sau, din contră, să tindă către asimilarea de către altă cultură. Esenţial este ca statul să respecte autodefinirea indivizilor, cît şi a grupurilor sau a comunităţilor. Dreptul la identitate presupune, atît pentru indivizi cît şi pentru comunităţi, dreptul la dezvoltarea, protejarea şi transmiterea identităţii, precum şi dreptul la instituţii proprii, ca elemnte indispensabile ale realizării dreptului la identitate. Şi în aceste cazuri din urmă ne aflăm încă în sfera în care codificarea drepturilor respective este posibilă fără ca structura grupului sau comunităţii să fie determinabilă conform unor criterii obiective. Protejarea, dezvoltarea şi transmiterea identităţii — adică totalitatea activităţilor vitale pentru supravieţuirea comunităţii ca atare mai presupune cîteva drepturi care, deşi nu antrenează definirea obiectivă a componenţei comunităţii sau a grupului, presupun totuşi existenţa unor împrejurări şi fapte obiective care sînt legate indisolubil de cei în cauză. Aceste drepturi aparţin de categoria acelora exercitabile şi în absenţa unui aşa-zis cadru organizatoric — de care ne vom ocupa în cele ce urmează — dar trebuie menţionate aici, deoarece în anumite cazuri, existenţa şi realizarea acestora pot fi de importanţă vitală pentru supravieţuirea comunităţii. Trebuie să precizăm încă o dată că declararea unei anumite identităţi nu poate avea automat şi în mod nemijlocit nici un fel de

consecinţă juridică; nici în sens de discriminare sau persecuţie, nici în sens pozitiv, ca avantaje şi drepturi. Această precizare este necesară pentru întregirea interpretării Articolului 27 al PIDCP, referitor la clauza despre eliminarea discriminării. Conform convenţiilor internaţionale relevante ale drepturilor omului în vigoare, nici individul, nici grupul nu pot fi obiectul unei discriminării negative din cauza declarării unei identităţi date. Situaţia nu este atît de univocă în cazul unor consecinţe juridice pozitive, mai ales în ceea ce priveşte implicaţiile materiale şi asumarea obligaţiilor statului. Interpretarea predominantă a Articolului 27 în literatura de specialitate şi în documentele organismelor competente ale ONU a relevat faptul că dispoziţiile elaborate de acestea au în vedere comunităţi care depun eforturi evidente pentru protejarea, dezvoltarea şi transmiterea identităţii lor şi şi-au exprimat fără echivoc aceste aspiraţii.[20] Acestea sînt realităţi evidente şi, după cum vom vedea în cele ce urmează, ele posedă certe aspecte obiective. Discriminarea pozitivă, ca metodă de protecţie a minorităţilor, nu poate fi socotită ca un principiu universal. Nu numai pentru că ar leza astfel principiul egalităţii drepturilor cetăţeneşti, dar şi pentru că — după cum am mai amintit —, nu se poate generaliza componenta particulară a unui fenomen, fără ca aceasta să ducă la discriminări negative într-o altă zonă a existenţei, sau să afecteze alte persoane sau comunităţi. Nu se poate contesta însă faptul că, din considerente pragmatice, în anumite cazuri, statele pot să recurgă la măsuri care să urmărească îmbunătăţirea situaţiei defavorabile a unor indivizi aparţinînd unor grupuri, recurgînd la ceea ce poate fi descris prin conceptul de discriminare pozitivă. Aceasta este însă doar o identificare conceptuală, nu şi esenţială; motivaţia unei asemenea măsuri nu este de principiu, ci se datorează unor motive particulare şi pragmatice. (Printre alte criterii definitorii se poate sublinia că sînt limitate în timp, scopurile lor descrise în detaliu, efectele lor sînt controlate cu regularitate, etc.)[21]

Depăşim această sferă atunci cînd e vorba de acele drepturi pe care cei interesaţi le-ar putea obţine din partea statului, în anumite cazuri, chiar şi pe căi de constrîngere, judecătoreşti sau administrative. Aceste drepturi garantează realizarea dreptului la identitate, de aceea le putem numi *drepturi subsidiare*. Similitudinea cu principiul subsidiarităţii nu este doar nominală, dacă aceasta din urmă o vom percepe ca abţinerea autorităţii, şi în general a statului, de la măsuri care să împiedice iniţiativele autonome izvorîte din interese individuale sau publice ale unor persoane sau grupuri[22]. Iniţiative de acest tip sînt de exemplu aspiraţiile la instituirea, organizarea şi funcţionarea unui sistem propriu de învăţămînt, respectiv a sistemului corespunzător de norme. În general, pot fi incluse în această categorie toate aspiraţiile la iniţierea activităţilor culturale, precum şi cele care ţintesc obţinerea unor drepturi non-discriminative, inclusiv finanţarea din surse bugetare sau particulare. Dacă este vorba în continuare de comunităţi cu o structură

indefinită, subiecţii acestor drepturi nu pot fi alţii decît persoanele care aparţin acestor comunităţi, respectiv instituţiile înfiinţate, administrate şi folosite de către aceştia. În principiu şi aceste drepturi pot fi concepute ca general valabile, dar reglementarea lor concretă şi detaliată se articulează în conformitate cu sistemul juridic intern. Aceste drepturi se pot universaliza, deoarece în cazul indivizilor ele decurg direct din dispoziţiile citate ale PIDCP şi PIDESC, iar în cazul instituţiilor, deoarece instituţia serveşte şi ea în acest caz la realizarea unui principiu de asemenea universal. Se poate considera ca precedent codificarea internaţională a dreptului la organizarea sindicală, sindicatul fiind acea instituţie generală, care este menită să apere drepturile angajaţilor. Ceea ce nu înseamnă că normele juridice din diversele state, referitoare la sindicate, ar fi identice sau că aceste reglementări ar trebui să fie identice în toate detaliile.

De aceea, după părerea noastră, dreptul la instituţii culturale proprii, precum şi dreptul la autonomia acestora în cadrul structurii administrative (enumerarea acestor instituţii se poate desprinde de fapt din PIDESC)[23], li se cuvine comunităţilor şi grupurilor naţionale sau etnice, religioase şi ligvistice. Autonomia înseamnă, în acest caz, autonomie adminstrativă cu un statut adecvat de drept public, decurgînd din sistemul juridic intern al fiecărui stat, acest drept fiind consecinţa logică a existenţei instituţiilor proprii. Iar în acest caz termenul de „grup" sau „comunitate" nu este o chestiune stilistică; semnificaţia acestei precizări iese în evidenţă mai ales în cazurile cînd comunitatea naţională, etnică, sau lingvistică constituie în acelaşi timp şi o minoritate religioasă în cadrul statului. În acest caz calificativul de instituţie „proprie" (biserică „proprie") dobîndeşte şi relevanţe concrete de drept public şi de drept patrimonial. Situaţia este similară şi în cazul instituţiilor culturale minoritare: chiar dacă proprietarii sînt persoane juridice determinate, definitoriu rămîne totuşi caracterul public al instituţiei. Iniţiativa înfiinţării, funcţionării, administrării şi folosirii în general a instituţiei este legată de anumite persoane, deoarece în toate cazurile instituţiile de acest fel sînt înfiinţate, administrate şi folosite de către persoane făcînd parte din respectivele grupuri. Aceste persoane sînt identificabile, pe de o parte, după calitatea lor de minoritari, iar pe de alta, după caracteristici cum ar fi vîrsta, pregătirea profesională, etc. Este deci recomandabil, în cazul comunităţilor cu o compoziţie incertă, să se utilizeze din raţiuni de codificare la predicatele „a înfiinţa, a pune în funcţiune şi a folosi" subiectul „persoane aparţinînd minorităţilor."

Convenţia privind Lupta Împotriva Discriminării în Învăţămînt adoptată de Adunarea Generală a UNESCO în 1960, precizează fără echivoc în articolul 5: „Statele participante la prezenta Convenţie convin (...) c) că este necesar să se recunoască membrilor minorităţilor naţionale dreptul de a exercita activităţi educative proprii, inclusiv de a deschide şcoli şi, conform cu politica fiecărui stat, în materie de educaţie, de a utiliza sau preda în propria lor limbă, însă cu condiţia ca: (i) acest drept să nu fie exercitat într-un mod care să împiedice pe membrii

minorităţilor de a înţelege limba şi cultura întregii colectivităţi şi de a lua parte la activităţile ei sau care ar compromite suveranitatea naţională; (ii) nivelul învăţăturii predate în aceste şcoli să nu fie inferior nivelului general prescris sau aprobat de către autorităţile competente şi (iii) frecventarea acestor şcoli să fie facultativă".

b) Drepturi legate de un cadru organizatoric — drepturi la exercitarea cărora nu este necesar cadrul organizatoric

După părerea noastră, din punctul de vedere al drepturilor culturale, disocierea aceasta este foarte importantă, avînd pînă la urmă efect asupra totalităţii drepturilor minoritare. Deosebirea este esenţială mai ales din punct de vedere al codificării, deoarece face posibilă o viziune diferenţiată şi de ansamblu a problemei *finanţării*.

Viaţa culturală este legată în statul modern de un cadru organizatoric. În conformitate cu paragrafele citate din PIDESC, statele sînt obligate să sprijine activităţile culturale fundamentale. Conform Art. 13 nici una din aceste dispoziţii şi măsuri „nu poate fi interpretată în aşa fel încît să lezeze dreptul indivizilor sau persoanelor juridice la înfiinţarea şi administrarea de instituţii de învăţămînt, cu condiţia să se respecte principiile enunţate în alineatul (1) al acestui articol, şi învăţămîntul practicat în cadrul acestor instituţii să corespundă cerinţelor minime definite de către stat." Finanţarea de către stat a activităţilor culturale de bază ale minorităţilor, menţionată în Art.13, nu este un act de binefacere. În urma generalizării economiei de piaţă în Europa se poate desluşi în fiecare stat proporţia în care contribuabilii iau parte la suportarea cheltuielilor publice. Deci există un criteriu minim în privinţa finanţării, atît în sistemul centralizat, cît şi în cel bazat pe cote individuale.

Distincţia este necesară atît cînd este vorba de un grup naţional compact, cît şi în cazul minorităţilor în diasporă. Ambele situaţii sînt caracteristice pentru mai multe ţări din Europa. *Dependenţa de cadrul organizatoric* apare în două sensuri în această lucrare. Primul: cînd anumite drepturi culturale pot fi exercitate numai în cazul existenţei şi funcţionării cadrului instituţional adecvat (independent sau funcţionînd în cadrul instituţiilor de stat). Dacă acest cadru lipseşte, putem vorbi despre drepturi culturale minoritare într-un sens destul de limitat. De fapt acesta este cel de-al doilea caz: cînd indivizi sau grupuri dispersate beneficiază de drepturile lor minoritare determinate, chiar dacă nu se implică în activităţile nici unei organizaţii sau instituţii, etc. Dacă nu există nici platformă organizatorică, şi nici posibilitatea din urmă pentru individ sau grup, atunci nu poate fi vorba *nici despre existenţa drepturilor culturale minoritare*.

Exercitarea majorităţii drepturilor culturale este legată de existenţa cadrului organizatoric: în primul rînd *învăţămîntul*, *cultura* şi *activitatea ştiinţifică*. În acest din urmă domeniu trebuie subliniată acea activitate ştiinţifică a minorităţii care

urmăreşte prelucrarea datelor privitoare la propria cultură şi situaţie sociologico–sociografică. În mod evident, coordonarea sistemului instituţional autonom necesită un cadru organizatoric. Aici trebuie menţionat că o coordonare autonomă de către minorităţi a sistemului de instituţii culturale, respectiv a cadrului juridic–instituţional care o realizează (de exemplu prin autoadministraţie cu statut de drept public, ca în cazul comunităţilor maghiară şi italiană din Slovenia) presupune existenţa unei reţele proprii de instituţii culturale, sau măcar a unor instituţii culturale.

În ceea ce priveşte învăţământul, cultura şi ştiinţa, trebuie făcută de asemenea diferenţă între dreptul minorităţilor de a dispune de instituţii proprii în aceste domenii, dacă posedă capacitatea de a asigura înfiinţarea, întreţinerea şi funcţionarea unor asemenea instituţii, şi dreptul de a desfăşura activităţi de acest tip în instituţii ale majorităţii, *susţinute de către stat*, în funcţie de necesităţi. În acest din urmă caz, minoritatea ori nu este în măsură să-şi asigure prin forţe proprii condiţiile de funcţionare — din lipsa unei intelectualităţi şi tradiţii proprii — sau nu aspiră la clădirea unui sistem cultural instituţional propriu.

Merită atenţie acea situaţie în care o minoritate aspiră la *refacerea instituţiilor culturale proprii*, existente cu ani sau decenii în urmă şi desfiinţate în mod abuziv de către sisteme autoritare. În cazul în care există resursele proprii — mai ales un patrimoniu spiritual, cuprinzînd atît specialiştii adecvaţi, cît şi bunurile culturale (arhive, colecţii de artă, manuscrise nepublicate şi tot ce ţine de partea materială a moştenirii culturale în sens mai larg) —, negarea legitimităţii unor astfel de aspiraţii este foarte greu de argumentat. Legitimitatea acestora este evidentă chiar şi atunci cînd nu e posibilă o *restitutio in integrum*, sau dacă scopul concret al revendicărilor nu este acesta, ci o reparaţie parţială adaptată necesităţilor actuale. Evocarea lipsei de resurse materiale ale statului nu constituie un motiv satisfăcător pentru interzicerea sau împiedicarea repunerii în funcţiune a instituţiilor culturale desfiinţate ale minorităţilor.

Întîlnim, în Europa de azi, exemple pentru toate cele trei cazuri. Fireşte, decizia finală, în majoritatea cazurilor, se află în mîna statului, deoarece cel puţin una dintre cele trei activităţi mai sus amintite (învăţămînt, cultură, cercetare ştiinţifică) este legată în cele mai multe ţări europene de o aprobare administrativă prealabilă. Avînd în vedere armonizarea generalizărilor desprinse din diversele situaţii concrete este foarte importantă o astfel de distincţie între aceste drepturi.

Nu este legat de existenţa unor instituţii proprii sau de apartenenţa la asemenea instituţii sau la alte organizaţii minoritare, *dreptul la informaţie în limba maternă* în sensul cel mai general, îndeosebi referitor la informaţiile cu influenţă imediată asupra existenţei comunităţii în cauză. Astfel minoritatea are dreptul la publicarea şi afişarea în limba sa a reglementărilor şi măsurilor statului referitoare la existenţa ei — fireşte ne gîndim în primul rînd la măsurile ce reglementează sfera culturală. Nu este legat de condiţiile enumerate aici nici

dreptul la folosirea limbii materne sau dreptul la folosirea simbolurilor tradiționale proprii — nestatale— în cadrul manifestărilor din sfera privată și din domeniile vieții culturale publice necondiționate de un cadru instituțional, sau alte condiții similare prealabile. Un astfel de drept mai este și *dreptul înscrierii numelui conform regulilor limbii materne* în documente și acte sau, în cazuri motivate, *dreptul la continuarea studiilor în străinătate*, ca și dreptul la susținerea adecvată a acestuia din partea statului.

Crearea de condiții materiale pentru asigurarea exercitării drepturilor din această din urmă categorie — după cum reiese și din enumerarea de mai sus — este volens-nolens *obligație de stat* în cazurile în care, în urma situației date a minorității, exercitarea acestor drepturi influențează în mod nemijlocit existența comunității sau a grupului. Bineînțeles dreptul la informație include și *dreptul la cunoașterea limbii, culturii și a celorlalte valori fundamentale ale societății majoritare, ca și cunoașterea oricăror alte condiții, care ar putea face posibilă conviețuirea armonioasă a majorității și a minorității*. În cazul drepturilor legate de cadrul instituțional–organizatoric, dreptul la finanțarea de către stat poate fi diferențiat pe baza acestor criterii, prin crearea posibilității ca minoritatea să-și poată realiza singură baza materială în mod legal (prin crearea de fundații și alte forme de finanțare), inclusiv mijloacele materiale primite din străinătate în acest scop.

În sfîrșit, mai trebuie menționat aici un drept care corespunde în ambele cazuri criteriului descris în acest paragraf, întrucît el poate fi exercitat atît în cadru organizatoric, cît și în lipsa acestuia, individual sau împreună cu membrii grupului respectiv. Acesta este dreptul organizațiilor minoritare, ca și al persoanelor aparținînd minorităților ca, respectînd principiul egalității suverane, integrității teritoriale și independenței statelor, să-și poată cultiva și menține în mod liber relațiile culturale cu populația majoritară sau minoritară din alte țări, de aceeași cultură sau etnie, și cu organizațiile legale ale acestora. Din *cultivarea relațiilor* poate face parte sprijinul material reciproc, individual, sau între și prin intermediul unor organizații sau grupuri, în afara unui cadru organizatoric (de exemplu în anumite cazuri individuale: colectarea de donații).

c) Nomenclatorul drepturilor culturale

O trecere în revistă nu poate avea drept scop prezentarea exhaustivă a activităților culturale. Nomenclatorul sau catalogul drepturilor culturale nu trebuie privit ca o descriere a drepturilor referitoare la domeniul tuturor activităților particulare posibile. Merită totuși să se realizeze un inventar cît mai cuprinzător în scopul *facilitării unei eventuale operații de codificare*.

În cele de mai sus am operat o distincție între drepturile fundamentale ce se cuvin comunităților și grupurilor minoritare, naționale sau etnice, religioase și lingvistice, indiferent de posibilitatea determinării exacte a componenței lor, și

drepturi care pot fi disputate pe cale judecătorească sau administrativă, exercitarea lor putînd fi asigurată prin mijloace juridice (drepturi subsidiare). Din prima grupă fac parte:

• dreptul la identitate — atît pentru indivizi cît şi pentru comunităţi[24];

• dreptul la cultivarea, dezvoltarea şi trasmiterea identităţii — dreptul la instituţii proprii.

Dreptul la crearea, funcţionarea şi folosirea acestora din urmă constituie majoritatea drepturilor din cea de-a doua grupă, adică a *drepturilor subsidiare*. În cadrul acestei categorii am făcut o distincţie între drepturile legate de cadrul instituţional–organizatoric şi cele care nu sînt legate de acesta. În cazul drepturilor subsidiare intră în discuţie următoarele domenii în care cadrul instituţional–organizatoric constituie condiţia practică primordială a exercitării acestor drepturi:

• folosirea limbii materne în viaţa publică culturală, în instituţiile vieţii ştiinţifice, artistice şi religioase;

• cultivarea limbii materne în cadru organizat;

• sistemul de învăţămînt;

• sistemul de instituţii ştiinţifice;

• cultura publică;

• instituţiile vieţii artistice;

• viaţa bisericească;

• presa scrisă şi electronică;

• instituţiile de management cultural.

Exercitarea *drepturilor care nu presupun un cadru instituţional–organizatoric* cuprind următoarele domenii:

• folosirea limbii materne în cadrul manifestărilor din sfera privată, cît şi cea a vieţii culturale publice care nu presupune proceduri prealabile sau un cadru organizatoric;

• folosirea publică a simbolurilor proprii, tradiţionale, celebrarea sărbătorilor şi a ritualurilor conforme standardelor internaţionale;

• posibilitatea obţinerii informaţiilor fundamentale privind statutul de minoritate, inclusiv a cunoştinţelor fundamentale despre societatea majoritară;

• înmatricularea şi înscrierea în documente oficiale a numelui, conform regulilor limbii materne;

• întreţinerea de relaţii cu persoane de aceeaşi etnie, limbă şi cultură care trăiesc în alte ţări, şi cu instituţiile şi organizaţiile culturale înfiinţate de acestea;

• posibilitatea continuării studiilor în alte ţări, dacă aceasta este o condiţie intrinsecă a cultivării, dezvoltării şi transmiterii identităţii;

• în final: finanţarea de către stat a activităţilor din domeniile mai sus enumerate, în cazul în care aceste activităţi sînt indispensabile pentru supravieţuirea minorităţii ca atare;

• posibilitatea folosirii altor surse materiale legale.

Pe baza celor de mai sus propunem *următorul nomenclator al drepturilor culturale*:

Drepturi cuvenite atît indivizilor, cît şi comunităţilor:

1. Dreptul la identitate.

2. Dreptul la existenţă comunitară şi dreptul la recunoaşterea de către stat, precum şi dreptul indivizilor de a face parte dintr-o comunitate sau de a o părăsi.

3. Dreptul la cultivarea, dezvoltarea şi transmiterea identităţii.

4. Dreptul la instituţii culturale proprii.

5. Dreptul la informaţie.

Drepturile persoanelor ce aparţin unei comunităţi minoritare:

6. Dreptul la crearea, menţinerea şi folosirea instituţiilor culturale proprii: în domeniul cultivării limbii materne, a învăţămîntului, culturii publice, a vieţii ştiinţifice şi religioase, a mediilor scrise şi electronice.

7. În lipsa unor instituţii culturale proprii, dreptul, în proporţia corespunzătoare, în cadrul instituţiilor de stat: la învăţămîntul în limba maternă şi la predarea limbii materne, la desfăşurarea activităţilor cu caracter cultural şi ştiinţific, indispensabile pentru cultivarea, dezvoltarea şi transmiterea identităţii.

8. Dreptul garantat de lege, la administrarea şi funcţionarea autonomă şi concertată a instituţiilor culturale proprii (ca o garanţie a dreptului inclus la punctul 4), ca şi dreptul de participare la planificarea şi coordonarea activităţilor culturale desfăşurate în cadrul instituţiilor de stat.

9. Dreptul la folosirea limbii materne în viaţa privată şi publică.

10. Dreptul la folosirea simbolurilor proprii, dreptul la celebrarea sărbătorilor şi ritualurilor tradiţionale.

11. Dreptul folosirii numelui conform limbii materne.

12. Dreptul indivizilor precum şi al instituţiilor şi organizaţiilor create de aceştia, la întreţinerea legăturilor cu străinătatea.

13. Dreptul la studii în alte ţări.

14. Dreptul la finanţarea activităţilor culturale şi la exercitarea drepturilor enumerate la punctele (5–12), din surse bugetare şi din alte surse.

4. Problema garanţiilor

Garanţiile drepturilor culturale ale minorităţilor pot fi grupate în trei categorii. Această clasificare nu înseamnă o delimitare rigidă, diferitele garanţii funcţionînd cu atît mai eficient, cu cît ele formează un sistem complementar. Astfel pot fi deosebite:

- garanţiile interne de stat;
- acordurile între două sau mai multe state;
- sistemele de garanţii minoritare regionale;
- documente universale — elaborate şi adoptate de către, sau sub egida ONU avînd valoare de referinţă în dreptul internaţional.

În privinţa garanţiilor interne, ne gîndim în primul rînd la garanţiile juridice. Dintre acestea pe primul loc amintim prevederile constituţionale. În Europa de după 1989 se poate distinge o semnificativă deplasare în direcţia reglementării drepturilor fundamentale ale minorităţilor la nivel constituţional. Putem menţiona aici constituţia ungară, croată, română şi slovenă, care — chiar dacă în măsură şi din raţiuni diferite — conţin totuşi prevederi referitoare la minorităţi. Un al doilea nivel îl constituie, în ceea ce priveşte activitatea legislativă, aşa numitele legi ale minorităţilor, care au menirea de a reglementa în esenţă drepturile minoritare subsidiare. În perioada cercetată se constată un progres relativ redus în acest domeniu. A treia treaptă — chiar şi în cazul existenţei unei legi a minorităţilor — o constituie dispoziţiile din alte reglementări juridice cu putere normativă referitoare la minorităţi. În această categorie pot fi menţionate mai ales reglementările administrative şi penale care sancţionează discriminarea sau servesc protecţia grupului.

Acordurile bi— sau multilaterale de protecţie a minorităţilor constituie prima fază a internaţionalizării domeniului. În Europa pot fi amintite ca modele cu valoare de precedent: Acordul suedezo–finlandez referitor la insulele Åland, din 1921[25], Acordul italiano–anglo–americano–iugoslav referitor la zona liberă Triest, Acordul danezo–german din 1955, Tratatul de stat austriac din 1955, procesul, întins de-a lungul mai multor decenii, de negocieri şi activităţi legislative demarat prin acordul austriaco–italian din 1946 în problema populaţiei de expresie germană din Tirolul de Sud. În ceea ce priveşte Ungaria, trebuie să amintim declaraţia comună ungaro-ucraineană cu privire la drepturile minorităţilor (1991) pe baza căreia o comisie mixtă reglementează colaborarea interstatală în cadrul unor sesiuni periodice, cu participarea organizaţiilor legitime ale minorităţilor în cauză[26], şi acordul din 1992 încheiat între Slovenia şi Ungaria cu privire la protecţia minorităţilor[27]. Toate aceste acorduri n-au rămas literă moartă, ci au contribuit la consolidarea relaţiilor de încredere şi bună vecinătate dintre statele participante.

Dintre standardele adoptate de organizaţiile europene regionale le amintim doar pe acelea, care conţin sub forma unor convenţii cu caracter obligatoriu dispoziţii referitoare la drepturile minorităţilor. Cea mai importantă dintre acestea este *Convenţia Europeană a Drepturilor Omului* (1950), paragraful 14, care interzice discriminarea pe bază naţională. Un deosebit progres a însemnat în acest domeniu *Carta Europeană a Limbilor Regionale şi Minoritare*, deschisă pentru semnare în noiembrie 1992. Aplicarea Convenţiei este supravegheată de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului şi Comitetul de Miniştrii al Consiliului Europei. Carta dispune înfiinţarea unui corp de experţi, care să avizeze pentru Comitetul de Miniştri referatele întocmite de către statele participante adresate Secreatrului general al Consiliul Europei.[28] O evoluţie încurajatoare poate fi considerată instituţia *Înaltului Comisar pentru minorităţi naţionale* în

cadrul Organizației pentru Securitate și Cooperare Europeană (OSCE). Capitolul VII din *Documentul final de la Helsinki al CSCE* 1975, pe lîngă stipularea interzicerii discriminării pe bază rasială și lignvistică, se ocupă într-un alineat și de drepturile persoanelor aparținînd unei minorități naționale: statele semnatare — conform documentului — sînt obligate să asigure egalitatea în fața legii a membrilor minorităților, să sprijine exercitarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, și să apere interesele legitime ale minorităților. După 1989 în Europa problema minorităților a dobîndit o pondere crescîndă în cadrul numeroaselor instituții și organizații interguvernamentale și non-guvernamentale, nu în ultimul rînd ca o problemă de securitate.

În cadrul sistemului ONU o însemnătate fundamentală o are Articolul 27 al *PDICP*, citat în repetate rînduri. Principiile de bază ale acestuia au fost deteminante în elaborarea, în decembrie 1991, a *Declarației privind Drepturile Persoanelor Aparținînd Minorităților Naționale sau Etnice, Religioase și Lingvistice*, adoptată prin consens de către Adunarea Generală în decembrie 1992, după ce la 18 februarie 1992 fusese adoptată de asemeni prin consens de către Comitetul Drepturilor Omului al ONU. Însemnătatea ei constă în primul rînd în faptul că, la nivel de document oficial internațional, elaborează o serie de principii fundamentale care pînă atunci erau cuprinse doar în lucrări științifice, bazate pe interpretarea Articolului 27 al PIDCP. Un document deschizător de drumuri referitor la situația minorităților naționale este *Convenția privind lupta împotriva discriminării în domeniul învățămîntului*. Un alt document deschizător de perspective pe multiple planuri este *Declarația Adunării Generale UNESCO din 1978 despre Rase și Prejudiciile Rasiale*, care, asemenea *Convenției Internaționale (ONU) privind Eliminarea Tuturor Formelor de Discriminare Rasială din 1965*, consideră că grupurile etnice și naționale pot fi de asemenea expuse discriminării — inclusiv discriminării pe tărîm cultural —, și ca atare au nevoie în mod potențial de ocrotire internațională. *Convenția pentru Prevenirea și Pedepsirea Crimei de Genocid*, deschisă pentru semnare în 1948 de către Adunarea Generală a ONU și care a declarat genocidul crimă de drept internațional, conține și pe mai departe cele mai drastice sancțiuni referitoare la protecția minorităților. Ca o completare a acestei Convenții, cu ocazia adoptării *Declarației de la San José* la întrunirea internațională organizată de către UNESCO în Costa–Rica referitor la problema identității culturale a indienilor din America Latină a fost inclusă pentru prima oară într-un document internațional noțiunea de *etnocid*.

În concluzie, referitor la problema garanțiilor diferitelor documente privind protecția minorităților putem face următoarele constatări: acordurile internaționale — la nivel interstatal, regional sau global — pot fi puse în aplicare doar dacă în diferitele state situația minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice constituie obiectul unei activități legislative multiple și înalt formalizate în cadrul

statelor respective. Numai în acest caz se poate conta pe (1.) aplicarea în practică a standardelor intenaţionale (2.) stabilirea unor etaloane de referinţă univoce pentru diferitele aspiraţii minoritare şi (3.) faptul că sistemul intern de garanţii va putea fi pus în acord cu sistemul internaţional de monitorizare existent sau pe cale de a fi realizat. De aceea se poate formula recomandarea, pentru state, ca drepturile minoritare ce nu pot fi apărate pe căi judecătoreşti să fie specificate în cadrul Constituţiei, drepturile ce pot fi sancţionate pe cale judecătorească sau administrativă să fie încadrate într-o lege separată a minorităţilor, ca norme de drept de cel mai înalt nivel legislativ, iar normele de protecţie a minorităţilor şi de interdicţie a discriminării să fie asigurate, pe cît posibil, pe calea sancţiunilor penale. Experienţele europene demonstrează, că rezolvarea durabilă a tensiunilor şi conflictelor de natură etnică, ca şi canalizarea acestora spre căi juridice şi politice, se poate realiza numai într-un sistem juridic înalt formalizat.[29] ❑

Traducere de Éva Lendvay

NOTE

1. În literatura mai recentă exemplar este studiul lui Ch. Kukatas: *Are There Any Cultural Rights?* în **Political Theory**, vol. 20 (febr. 1992). Sîntem de acord cu argumentele autorului, nu şi cu concluziile sale finale, adică negarea oricăror drepturi de grup.

2. Prin cadru juridic înţelegem totalitatea regulamentelor juridice legate de o anumită noţiune.

3. *Complete and comprehensive study of the problem of discrimination against indigenous populations. Conclusions, proposals and recommandations*. E/CN.4Sub.2/1986/7. Add. 1–3. Un scurt rezumat al problematicii în Bíró Gáspár: *A nemzetközi kisebbségvédelem legújabb fejleményei*, în **Regio**, 1993/4, p.34–36. Aici dorim doar să atragem atenţia asupra faptului că terminologia s-a modificat între timp; formula oficială adoptată de organele ONU nu este „populaţii autohtone", ci „popoare autohtone" (*indigenous peoples*).

4. Joó Rudolf: **Nemzeti és nemzetiségi önrendelkezés, önkormányzat, egyenjogúság**, Editura Kossuth, Budapesta, 1984 şi Etnikumok és regionalizmus Nyugat–Európában, Editura Gondolat, Budapesta, 1988.

5. Fr. Capotori: **Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities** (1977). United Nations, Sales no. E.91.XIV., para.568.

6. De confruntat de ex. cu Nagy Olga: **A törvény szorításában**, Editura Gondolat, Budapesta, 1989. În special raţionamentul din p.17–18 ale primului capitol este semnificativ în această privinţă.

7. Conform interpretării noastre, studiul lui Kende Péter, *Önrendelkezés Kelet–Európában*, din **Regio**, 1993/1, p. 3–16, conţine o concluzie asemănătoare.

8. Faptul că astăzi în Europa nu se întrezăreşte nici un fel de tendinţă în acest sens, se desprinde din rezoluţia Comisiei Ministeriale al CE din 4 noiembrie 1993, conform căreia a însărcinat un grup operativ ca să elaboreze un protocol adiţional ataşat la Convenţia Europeană a Drepturilor Omului, pînă la data de 31 decembrie 1994, „pentru garantarea drepturilor individuale în domeniul cultural, în deosebi pentru persoanele aparţinătoare minorităţilor naţionale". (*Final communique of the 93rd session of the Commitee of Ministers of the Council of Europe. Strasbourg*, 4 noiembrie 1993). Despre premise, Bíró Gáspár: *A nemzeti kisebbségek jogainak kodifikációs munkálatai az Európa Tanácsban 1992–1993*, în **Az identitásválasztás szabadsága**, Editura Osiris–Századvég, Budapesta, 1995.

9. În legătură cu noţiunea de minoritate structurală, v. B. de Witte: *Minorités nationales reconnaisance et protection*, în **Pouvoirs. Nationalismes.** 1991/57., p. 113–128. În legătură cu paragraful citat, în cursul ratificării, Franţa a înaintat următoarea declaraţie: „În conformitate cu art. 2 al Constituţiei Republicii Franceze, Guvernul Francez declară că acest articol nu se poate aplica asupra Republicii (article 27 is not applicable)." În legătură cu cadrul ideologic, politic şi juridic al politicii de integrare a Franţei v. **L'intégration à la française**, Union Générale d'Éditions, Documentation Française, 1993.

10. Despre subiecţii politicii, respectiv drepturile de bază constituţionale v. Bihari Mihály–Pokol Béla: **Politológia**, Budapesta, 1992, p.64–65 şi 343–346.

11. Aceste articole prevăd următoarele:

Art.13.(1) În Pact statele semnatare recunosc dreptul fiecărei persoane la educaţie. Sînt de acord că educaţia trebuie îndreptată spre dezvoltarea deplină a personalităţii şi a conştiinţei demnităţii umane, ca şi a întăririi sentimentului de respect faţă de drepturile şi libertăţile umane fundamentale. Sînt de acord de asemenea că educaţia în şcoli trebuie să abiliteze orice persoană pentru a participa efectiv la o societate liberă, să contribuie la înţelegerea, toleranţa şi prietenia între toate naţiunile şi între toate grupurile rasiale, etnice sau religioase şi să sprijine activitatea desfăşurată de către Organizaţia Naţiunilor Unite pentru menţinerea păcii.

(2). În prezenta Convenţie, statele semnatare recunosc că, în scopul realizării acestui drept:

a) învăţămîntul primar trebuie să fie obligatoriu şi gratuit;

b) învăţămîntul mediu şi toate formele acestuia, inclusiv învăţămîntul mediu profesional şi tehnic trebuie să fie generalizat şi accesibil fiecăruia, prin toate mijloacele necesare şi în special prin introducerea treptată a învăţămîntului gratuit;

c) învăţămîntul superior trebuie să fie accesibil în mod egal şi funcţie de capacităţi, prin toate mijloacele necesare şi mai ales prin introducerea treptată a învăţămîntului gratuit;

d) învăţămîntul general trebuie să fie încurajat şi consolidat pe cît posibil, în cazul acelor persoane care nu au avut acces sau nu au absolvit şcoala primară;

e) se va urmări dezvoltarea activă a sistemului şcolar, la toate nivelurile, se va stabili un sistem adecvat de burse şi condiţiile materiale ale personalului didactic vor fi în permanenţă îmbunătăţite.

(3). Statele semnatare ale Pactului se obligă să respecte libertatea părinţilor, respectiv a tutorilor legali de a alege pentru copiii lor şcoli, altele decît cele publice, dar care să corespundă standardelor minime de şcolarizare aprobate şi stabilite de către stat, şi să asigure educaţia religioasă şi morală a copiilor lor, conform convingerilor proprii.

(4). Nici una din dispoziţiile acestui articol nu poate fi interpretată ca ştirbind dreptul indivizilor şi persoanelor juridice la instituirea şi conducerea instituţiilor de învăţămînt, cu condiţia ca să se respecte întotdeauna principiile descrise în alineatul 1. al articolului de faţă, şi ca învăţămîntul prestat în aceste instituţii să corespundă cerinţelor minime pretinse de către stat.

Art.14. Fiecare stat semnatar al Pactului, care în momentul cînd a devenit parte a Pactului nu a avut posibilitatea de a asigura în raza jurisdicţiilor sale sau pe teritoriul său învăţămîntul elementar obligatoriu şi gratuit, se obligă ca în decurs de doi ani să elaboreze şi să adopte un plan de măsuri amănunţit, ca într-un număr adecvat de ani să se poată realiza principiul şcolarizării generale, obligatorii şi gratuite, accesibil pentru toţi.

Art.15. Statele semnatare ale Pactului recunosc dreptul fiecăruia a) de a participa la viaţa culturală; b) de a se bucura de avantajele izvorîte din progresele ştiinţei şi aplicarea acestora; c) de a se bucura de protecţia materială şi morală a oricăror creaţii ştiinţifice,

literare sau artistice, ai căror creatori şi autori sînt. 2. Măsurile întreprinse de către statele semnatare ale Documentului pentru asigurarea aplicării acestor drepturi trebuie să cuprindă şi măsuri menite să asigure şi drepturile de păstrare, dezvoltare şi răspîndire a culturii şi ştiinţei. 3. Statele semnatare ale Pactului se obligă la respectarea libertăţii absolut necesare pentru activitatea de cercetare ştiinţifică şi de creaţie. 4. Statele semnatare ale Pactului recunosc avantajele izvorîte din sprijinirea şi dezvoltarea relaţiilor şi colaborării internaţionale pe tărîmul ştiinţelor şi culturii.

12. Legea şi decretele privind autonomia culturală estonă au fost publicate în **Társadalmi Szemle** 1991/5. Despre premisele dintre cele două războaie mondiale v. Balogh Arthur: **A kisebbségek nemzetközi védelme a kisebbségi szerződések és a békeszerződések alapján**, Berlin, L. Voggenreiter Verlag, 1928; Csekey István: *A kisebbségi kultúrautonómia Észtországban* în **Budapesti Szemle**, vol. 108, ianuarie 1928; Búza László: **A kisebbségek jogi helyzete a békeszerződések és más nemzetközi egyezmények értelmében**, MTA, Budapesta.

13. V. Radó Péter: *Magyar nemzetiségi önkormányzat a szlovéniai Mura–vidéken* în **Regio**, 1993/3, p. 68–76.

14. Este semnificativ din acest punct de vedere articolul 137 al *Constituţiei Republicii de la Weimar* din 11 august 1919, valabil şi în prezent: „Nu există biserică de stat. Asocierea în societăţile religioase nu este supusă îngrădirii pe teritoriul Reich-ului (...). Fiecare societate religioasă îşi reglementează şi coordonează în mod independent treburile în cadrul legilor obligatorii pentru toată lumea (...). Societăţile religioase rămîn organisme de drept public dacă funcţionau ca atare şi anterior. La cerere pot fi asigurate drepturi similare şi altor societăţi religioase, dacă situaţia şi numărul membrilor lor prezintă garanţia continuităţii" (**Constituţiile Europei Occidentale**. Editura Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1988, p.367). Constituţia Greciei stipulează în art.3: „În Grecia religia dominantă este religia bisericii creştine de rit oriental. Biserica este independentă şi este condusă de Sfîntul Sinod al episcopilor şi de Sfîntul Sinod Permanent constituit din acesta, componenţa sa fiind reglementată de dispoziţiile interne ale regulamentului bisericii, în conformitate cu scrierile Cărţii Patriarhale din 29 iunie 1850" (**Cele mai recente constituţii din Europa Occidentală**, Idem, Budapest, 1990, p.111)

15. *Pactul Internaţional cu privire la Drepturile Civile şi Politice* art.22: „1. Oricine are dreptul la asociere liberă, inclusiv dreptul de a constitui sindicate în apărarea intereselor sale sau de a se alătura acestora". Theo Van Boven include în categoria drepturilor colective şi drepturilor minorităţilor, dreptul popoarelor la autodeterminare, la pace şi securitate, la un mediu sănătos. (V. Theo Van Boven: *The International System of Human Rights — An Overview*, in **Manual on Human Rights Reporting**. United Nations, New York, 1991, p.5)

16. M. Waltzer: **Spheres of Justice**. Harper–Basic Blackwell, 1983.

17. Rolul ONU în domeniul minorităţilor pînă la intrarea în vigoare a Declaraţiei este larg prezentat de I.-O. Bokatola: **L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités**, Bruxelles, Établissment É. Bruylant, 1992. În problema definiţiei, autorul evidenţiază la fel apropierea pragmatică (p. 19–20).

18. *Legea federală despre statutul juridic al grupurilor etnice din Austria* (Legea grupurilor etnice). (*Bundesgezetz von 7 Juli 1975 über die Rechtstellung von Volksgruppen in Österreich — Volksgruppengesetz*). A se observa diferenţa conceptuală, caracteristică dealtfel pentru teritoriul lingvistic german: subiectul juridic este „grupul etnic" şi nu „minoritatea": „Art.2. Putem vorbi de «grupuri etnice» conform acestei legi federale în cazul grupurilor autohtone formate din cetăţeni austriaci ce trăiesc pe teritoriul statului federal, a căror limbă maternă nu este germana." În schimb în Tratatul din 15 mai 1955, se vorbeşte de „minorităţi" slovene şi

croate. În decretul guvernamental federal din 18 ianuarie 1977 referitor la consiliile grupurilor etnice se foloseşte în mod curent formula „grupurile etnice" croate, slovene, maghiare şi cehe.

19. Conform art.6 al *Legii Autoguvernării Ålandeze* decretată la 16 august 1991: „Pot beneficia de cetăţenie naţională ålandă 1. cei care au dreptul la cetăţenia regională alandeză în momentul intrării în vigoare a acestei legi în conformitate cu legea autoguvernării alandeze (650/51), de asemenea 2. Acel copil sub 18 ani, care este cetăţean finlandez şi dominciliază în regiune, în cazul cînd tatăl sau mama sa are cetăţenie alandeză" (Traducere din limba maghiară N.n.). V. încă: Kovács Péter: **Autonomia Insulelor Åland**, Ms, 1994.

20. L. Fr. Capotorti: **Study on the rights...**, totodată v. cea mai complexă tratare a problemei la P. Thornberry: **International Law and the Right of Minorities**, Clarendon Press, Oxford, 1991.

21. Un autor francez, comparînd practica de „affirmative action" a SUA cu experienţa europeană, relevă fenomenul demn de atenţie că, în timp ce în Statele Unite în ultimul timp s-a înrădăcinat mai ales în rîndul intelectualităţii de culoare convingerea că în problemele considerate pînă atunci exclusiv rasiale este tot mai necesar să se mute accentul de pe factorul rasial spre cel economic şi social, — în Europa, începînd cu anii '80 se poate constata contrariul. „Din punct de vedere strategic (în SUA) — scrie autorul — revendicările sînt concepute în sensul luptei împotriva excluderii (exclusion), indiferent de apartenenţa rasială sau etnică.(...) Din contră, în Europa, ca de exemplu în Marea Britanie s-a impus în actualitate politica anti-discriminativă de tip american. Vom vedea dacă, în ţări ca Franţa, unde lupta împotriva rasismului se manifestase pînă acum mai mult pe tărîmul abstracţiilor şi al ideologiei, atenţia va fi concentrată asupra unor probleme concrete, cum ar fi crearea locurilor de muncă sau asigurarea de locuinţe." (P. Noblet: **L'Amérique des minorités. Des politiques d'intégration.** Ed. Harmattan, Paris, 1993, p.31).

22. Cf. Ch. Millon–Delsol: **Le principle de subsidiarité**, PUF, Paris, 1993.

23. Vezi nota 11.

24. Dreptul la identitate colectivă este cuprins în citata Declaraţie ONU asupra drepturilor persoanelor aparţinînd minorităţilor naţionale sau etnice, religioase şi lingvistice. Art.1, paragraful întîi: „Statele protejează dreptul la existenţă, precum şi la o identitate naţională sau etnică, culturală şi lingvistică a minorităţilor ce trăiesc pe teritoriul lor, şi stimulează condiţiile sprijinirii acestei identităţi." A/47/678/Add.2/18 decembrie 1992

25. Interpretarea juridică internaţională a acestui text v. în studiul menţionat al lui Kovács Péter

26. *Nyilatkozat a Magyar Köztársaság és az Ukrán Szovjet Szocialista Köztársaság együttműködésének elveiről a nemzeti kisebbségek jogainak biztosítása területén*, Budapesta, 31 mai 1991.

27. *Egyezmény a Magyar Köztársaságban élő szlovén nemzeti kisebbség és a Szlovén Köztársaságban élő magyar nemzeti közösség külön jogainak biztosításáról*, Ljubljana, 6 noiembrie 1992.

28. În legătură cu rolul Consiliului Europei în domeniul protecţiei mir orităţilor, şi în cadrul lui despre Carta limbilor conţine o analiză amplă Kovács Péter: **Az Európa Tanács és a kisebbségvédelem perspektívái**, manuscris, 1992.

29. Despre premisele înţelegerii politice interne — a minorităţilor şi statelor în cauză — şi rolul instituţiilor internaţionale v. Bíró Gáspár: *Minority Rights in Eastern and Central Europe and the Role of International Institutions*, în **Searching for Moorings. East Central Europe in the International System**. Ed. by J. Laurenti UN Association of the USA, New York, 1994, p. 97–127.

*

Gáspár BÍRÓ *(n. 1958) Jurist; cercetător la* ***Fundația Teleki László*** *din Budapesta și cadru universitar la catedra de politologie a* ***Universității „Eötvös Lóránd"*** *din Budapesta; membru al* ***Societății Ungare de Politică Externă*** *și al* ***Societății de Științe Politice****; Raportor special al* ***Comisiei pentru Drepturile Omului a ONU****; Expert al* ***Consiliului Europei în domeniul Protecției Minorităților Naționale.***

*Bíró Gáspár, *Az identitásválasztás szabadsága*, Editura Osiris-Századvég — Budapest 1995, p.213-235.

Tratatul româno-ungar şi problematica drepturilor colective

Valentin Stan

Drepturile colective şi autonomia

Problematica *drepturilor colective* este corelată cu noţiunea de *autonomie* definind, în concepţia de drept actuală, dimensiunea protejării colective a identităţii minoritare prin apărarea instituţiilor minorităţii etnice, lingvistice, religioase sau culturale în general. Evident, această protecţie a instituţiilor proprii nu înseamnă neapărat autonomie (fie ea etnică sau de altă natură), prin recunoaşterea drepturilor colective. Dar atunci cînd vorbim de autonomie în scopul menţionat, *autonomia trebuie înţeleasă ca un drept colectiv*. Aşa cum preciza Gudmundur Alfredsson, „*autonomia este prin chiar natura sa un drept colectiv* (subl.n.). Entitatea colectivă este cea care pretinde dreptul şi, prin dimensiunea sa colectivă, determină forma şi structura administraţiei sale"[1].

La punctul 4b, *Principii de bază*, din Programul Uniunii Democrate Maghiare din România (UDMR), adoptat la cel de-al patrulea Congres al UDMR de la Cluj, 26-28 martie 1995, se precizează: „*Autonomia administraţiilor locale cu statut special* (subl.n.) se conferă acelor unităţi administrative în care *trăiesc în proporţie însemnată persoane aparţinînd minorităţilor naţionale* (subl.n.), iar populaţia acceptă, *prin referendum* (subl.n.), acest statut". Tot în Programul UDMR, *Principii de bază*, se specifică la punctul 1 faptul că „principiile care stau la baza apărării intereselor comunităţii maghiare rezultă din drepturile universale ale omului, din *drepturile colective* (subl.n.) ale minorităţilor naţionale, precum şi din valorile statului de drept, ale economiei de piaţă şi ale societăţii civile". La punctul 2 se solicită „exercitarea neîngrădită a drepturilor individuale şi *colective* (subl.n.) de către comunitatea naţională maghiară". Drepturile colective, printre care *autonomia*, includ evident şi acele

forme de autonomie foarte avansată care sînt definite prin statute speciale (nu numai după criterii etnice, religioase sau lingvistice, ci şi după criterii economice de pildă). Trebuie însă precizat că *drepturile colective nu înseamnă neapărat autonomie sau statut special*, mai ales în contextul în care drepturile colective nu sunt pînă în prezent codificate în nici un instrument juridic internaţional.

Drepturile colective şi individul

Încercări de definire a drepturilor colective s-au făcut în cadrul unor importante foruri internaţionale fără a se ajunge la un rezultat semnificativ. Astfel, Comitetul de Experţi pentru Protecţia Minorităţilor Naţionale (DH–MIN) al Comitetului Director pentru Drepturile Omului (CDDH) al Consiliului Europei a eşuat în încercarea de a oferi o definire unanim acceptată a *drepturilor colective*, eşec determinat de imposibilitatea de a se ajunge la un consens, în Consiliul Europei, cu privire la definirea *minorităţilor naţionale*[2] (nici *minorităţile naţionale* nu se bucură de o definiţie unanim acceptată în vreun document internaţional cu valoare juridică obligatorie). Cu toate acestea, Comitetul de Experţi alcătuise un tabel al *drepturilor individuale*, *drepturilor exercitate în comun* şi *drepturilor colective*, în perspectiva elaborării instrumentelor juridice pentru protecţia minorităţilor la Consiliul Europei. Evident aceast tabel nu a putut fi validat datorită divergenţelor menţionate între ţările membre ale Consiliului Europei. În tabelul respectiv *recunoaşterea minorităţilor naţionale* era considerată *drept colectiv*. Este bine de precizat că *România recunoaşte prin Constituţie existenţa minorităţilor naţionale* pe teritoriul său.

Imediat după cel de-al doilea război mondial, (ca urmare a supralicitării *drepturilor colective* în teoria *Volksgemeinschaft*-ului, răspunzătoare în mare parte de ororile războiului), „problema minorităţilor a fost deplasată de la nivelul politic la nivelul uman şi a fost plasată pe un plan universal, în cadrul structurii drepturilor fundamentale ale omului, pe cîtă vreme experienţele precedente erau legate de situaţii teritoriale determinate"[3]. De aceea, au fost eliminate formulările referitoare la drepturilor minorităţilor din documentele internaţionale postbelice, „nemaifiind formal corect"[4] să se vorbească despre aşa ceva. Nici Declaraţia Universală a Drepturilor Omului nu face referiri la minorităţi.

Totuşi, imediat după adoptarea Declaraţiei, o serie de documente internaţionale, cu sau fără valoare juridică obligatorie pentru părţi, au abordat dimensiunea colectivă a protecţiei minorităţilor: Convenţia din 1948 cu privire la Pedepsirea Crimei de Genocid; Convenţia UNESCO împotriva Discriminării în Educaţie din 1960; Convenţia Internaţională cu privire la Eliminarea Tuturor Formelor de Discriminare Rasială din 1965; Convenţia Internaţională cu privire la Suprimarea şi Pedepsirea Crimei de Aparthheid din 1973; Convenţia nr. 169 a Organizaţiei Internaţionale a Muncii cu privire la Popoarele Indigene şi Tribale

din Ţările Independente din 1989, care amenda Convenţia nr. 107 a OIM din 1957; Convenţia Internaţională cu privire la Protecţia tuturor Muncitorilor Migranţi şi a Familiilor lor din 1990. La acestea se adaugă Declaraţia UNESCO cu privire la Rasă şi Prejudiciul Rasial din 1978, Declaraţia ONU cu privire la Eliminarea tuturor formelor de Intoleranţă şi Discriminare bazate pe Religie sau Credinţă din 1981[5] şi Declaraţia ONU cu privire la Drepturile Persoanelor aparţinînd Minorităţilor Naţionale sau Etnice, Religioase şi Lingvistice, din 1992[6].

Drepturile colective nu pot fi concepute astăzi ca subordonînd drepturile individuale. Ele sunt *complementare drepturilor individului şi subordonate acestora*. Teoria „Volksgemeinschaft"-ului care a dezumanizat individul prin *anularea drepturilor individuale* şi *fetişizarea drepturilor colective* nu mai poate fi acceptată astăzi. De asemenea, practica generală a statelor a evitat acordarea *personalităţii juridice* minorităţilor, eliminînd o experienţă impusă pentru minorităţile germane din Europa de către doctrina nazistă, cu efecte grave asupra stabilităţii şi securităţii continentale în perioada interbelică. Raporturile instituţionale între stat şi cetăţean sînt singurele în măsură a constitui cadrul juridic adecvat pentru dezvoltarea personalităţii umane, dar şi pentru protecţia grupurilor minoritare, ale căror instituţii specifice trebuie subordonate raporturilor menţionate mai sus.

Iată de ce *drepturi cu o dimensiune colectivă*, în măsură a anula personalitatea individului sau a atenta la drepturile omului, *nu mai pot fi acceptate astăzi*. Pot fi avute în vedere numai acele *drepturi colective* care se exercită „în folosul individului dacă individul trebuie să devină o fiinţă umană deplină. Drepturile de grup nu sunt altceva decît dreptul individului de a primi de la grupuri mijloacele de care are nevoie pentru autoîmplinirea sa (...) Dacă grupul îşi derivă propriile sale drepturi din faptul de a-i servi pe indivizii care îl compun, el *nu are drepturi împotriva drepturilor individului* (subl.n.). În ierarhia determinată de pluralitatea persoanelor, *individul are prioritate faţă de grup* (subl.n.), iar grupurile pot să se organizeze numai în concordanţă cu tăria relaţiei lor cu individul"[7]. În clasificarea realizată de Comitetul de Experţi pentru Protecţia Minorităţilor de la Consiliul Europei, la care ne-am referit deja, este menţionat, ca *drept colectiv, dreptul minorităţilor de a dispune de publicaţii în limba maternă*, ceea ce în România, de exemplu, se realizează cu sprijinul efectiv al statului. Tot astfel este considerat *dreptul de reprezentare politică în organisme de stat*. Constituţia României din 1991 stipulează în articolul 59(2) dreptul organizaţiilor aparţinînd minorităţilor naţionale, care nu întrunesc în alegeri numărul de voturi necesar pentru a fi reprezentate în Parlament, de a avea un loc de deputat în condiţiile legii electorale. Rezervarea unui loc din oficiu în Parlament acestor organizaţii este expresia unui *drept politic colectiv*[8]. Dacă liderii UDMR au această viziune asupra *drepturilor colective*, invocarea respectării lor în Programul UDMR este acceptabilă şi corectă. Consecinţa trebuie

să fie abandonarea ideii de a conferi *personalitate juridică* minorității naționale, fie ea constituită într-o *comunitate autonomă* sau organizată pe alte criterii.

Evident, procesul de definire explicită și eventuala acceptare a *drepturilor colective*, în contextul politic internațional actual, este de lungă durată. Mult mai important este faptul că, fără a exista o definiție explicită a *drepturilor colective*, multe țări, printre care România, acceptă și fac efectiv posibilă exercitarea unor *drepturi colective* ale grupurilor minoritare. Acest lucru este cu atît mai firesc, cu cît și în cazul *minorităților naționale* numeroase țări, inclusiv România, le recunosc existența pe teritoriul lor, fără a exista o definiție unanim acceptată pe plan internațional cu privire la ele. În rest, dezbaterea cu privire la clasificarea drepturilor va continua[9]. Referirile făcute în Programul UDMR la respectarea *drepturilor colective*, în ciuda criticilor vehemente pe care le suscită din partea unor cercuri politice și științifice din România, nu ridică practic nici un fel de problemă pentru societatea românească în cadrul legislativ actual. Dovadă că, România, fără a le recunoaște explicit sub sigla *drepturi colective*, acordă astfel de drepturi minorităților.

Statutul special și Tratatul româno–ungar

Problema apare atunci cînd drepturile colective sînt corelate cu formula din Programul UDMR: „*Autonomia administrațiilor locale cu statut special* (subl.n.) se conferă acelor unități administrative în care *trăiesc în proporție însemnată persoane aparținînd minorităților naționale* (subl.n.), iar populația acceptă, *prin referendum* (subl.n.), acest statut". Deși *statutul special* nu este definit pentru tipul respectiv de administrații locale *autonome*, se precizează că „*autonomia este un drept al comunității naționale* (subl.n.) pe care aceasta îl exercită în interesul apărării, păstrării și dezvoltării identității sale". Deci *autonomia* se realizează pe *criteriu etnic*, fiind funcțională pentru prezervarea identității unei comunități etnice (*naționale*, în text) și se exercită prin *statut special* numai în zone populate în proporție suficient de puternică de oameni de aceeași apartenență etnică, pentru a o putea impune prin *referendum*. Această constatare contrazice afirmațiile repetate ale liderilor UDMR, care au declarat că Uniunea nu urmărește *autonomie* pe *criterii etnice*, ceea ce ar intra în contradicție cu reglementările constituționale. Aceeași constatare se impune mai ales ca urmare a folosirii termenului de *statut special*.

Nedispunînd de o definiție a *statutului special* în textul Programului UDMR, vom face apel la un model european, invocat de altfel de liderii UDMR, ca influențînd redactarea Programului. Astfel, Italia practică o descentralizare administrativă foarte largă, în regiuni, unele dintre ele avînd o autonomie diferită de a celorlalte, pe baza unui *statut special*. Acestea, în număr de cinci (printre care mult invocata Trentino–Alto Adige/Tirolul de Sud, exemplu citat deseori de

lideri UDMR pentru a defini *statutul special* chiar din perspectiva redactării Programului UDMR), au primit „forme şi condiţii particulare de autonomie, în concordanţă cu *statutele speciale* (subl.n.) adoptate prin legile constituţionale" (art. 116 din Constituţia Italiei). Aşa cum rezultă din textele constituţionale, „vasta autonomie pe care Constituţia o acordă acestor regiuni se datorează situaţiei lor istorice, *etnice* (subl.n.) şi economice speciale"[10]. În cazul regiunii Trentino–Alto Adige s-a avut în vedere „*componenţa etnică* (subl.n.) a populaţiei locale"[11]. Se confirmă astfel şi la nivel de model, nu numai din textul Programului, că *statutul special* avut în vedere de liderii UDMR are *conotaţie etnică*.

De altfel, în *majoritatea* cazurilor invocate de UDMR ca model, în care *statutul special* funcţionează, *autonomia* conferită de el se realizează pe *criterii etnice*, aşa cum este în Spania sau Finlanda (Insulele Åland), ţinîndu-se cont, evident, de diferenţele în reglementările constituţionale şi conţinutul *statutului special* conferit diferitelor componente etno-culturale ale societăţilor respective.

Faptul că *autonomia* invocată în Programul UDMR se realizează pe *criteriu etnic* şi este definită prin *statut special* are consecinţe foarte serioase asupra reglementării raporturilor bilaterale, prin încheierea Tratatului politico–juridic de bază dintre România şi Ungaria. Adversarii din România ai Tratatului au justificat refuzul părţii române de a semna documentul prin intenţia autorităţilor de la Budapesta de a introduce în Tratat referiri la Recomandarea 1201 (1993) a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei cu privire la un protocol adiţional la Convenţia Europeană a Drepturilor Omului care să se refere la drepturile minorităţilor.. România îşi asumase aplicarea Recomandării 1201 prin Avizul 176 (1993) al Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, care recomandase Comitetului de Miniştri să invite România a deveni membru al Consiliului. Guvernul român se obligase la respectarea Recomandării 1201 prin scrisorile Ministrului de Externe din 25 mai 1993, către Secretarul General al Consiliului Europei, şi din 22 iunie 1993, către Raportorul Friederich König (în care guvernul se obliga să accepte toate Recomandările Adunării Parlamentare).

Autorităţile române au invocat printre altele, pentru nesemnarea Tratatului cu Ungaria, articolul 11 din Recomandarea 1201 care precizează: „În regiunile unde se află în majoritate, persoanele aparţinînd unei minorităţi naţionale vor avea dreptul de a avea la dispoziţia lor *autorităţi locale* (subl.n.) sau *autonome* (subl.n.) corespunzătoare sau să aibă un *statut special* (subl.n.), în acord cu situaţia istorică şi teritorială specifică şi *în concordanţă cu legislaţia internă a statului"* (subl.n.).

Ignorînd intenţionat *clauza asiguratorie* din finalul articolului, care menţionează că măsurile în favoarea minorităţii se iau numai în *cadrul legislativ existent pe plan intern*, ca şi declaraţiile părţii ungare care a precizat că *nu* urmăreşte obţinerea de *autonomie* pe *criterii etnice* pentru minoritatea maghiară din România, *autorităţile române au susţinut că articolul 11 impune statelor*

acceptarea statutului special pentru minorități, ceea ce înseamnă *autonomie pe criterii etnice* și deci contestarea cadrului constituțional din țară, care nu permite așa ceva. În realitate, citirea atentă a articolului 11 demonstrează că Recomandarea 1201 *nu* impune *statut special* și nici nu ar fi putut s-o facă de vreme ce se adresează unei multitudini de țări cu situații specifice diferite. Practic, articolul 11 oferă posibilitatea de a *opta* în funcție de *legislația internă* din țara respectivă și voința politică a statului între *trei* variante: *autorități locale*, *autorități autonome* și *statut special*. Dacă și cum aceste noțiuni se pot suprapune sau nu, dacă și cum ele pot fi definite într-un fel sau altul, Recomandarea nu-și mai propune să explice, tocmai pentru a lăsa deplină libertate statelor de a-și valida opțiunea prin propria abordare, *în conformitate cu legislația internă*.

Iată de ce partizanii din România ai semnării Tratatului cu Ungaria, pe baza acceptării de către partea română a referirilor la Recomandarea 1201, ținînd cont că, din cele trei variante propuse de articolul 11, *statutul special* are în genere o *semnificație etnică*, au susținut Tratatul demonstrînd că Recomandarea *nu obligă la acceptarea statutului special* pentru minorități, acesta nefiind decît *una din trei* posibilități, lăsate în întregime la alegerea statului. În aceste condiții a apărut evident că opoziția autorităților române față de încheierea Tratatului era lipsită de orice fundament și în nici un caz nu putea fi susținută de ipoteticul pericol că acceptarea Recomandării 1201 (pe care autoritățile române o acceptaseră, de altfel, ca angajament politic la intrarea în Consiliul Europei) ar fi impus României *statut special* pentru minorități.

Numai că Programul UDMR, care se pronunță în favoarea „autonomiei administrațiilor locale cu statut special", în condițiile în care „autonomia este un drept al comunității naționale" maghiare, face referiri exprese la Recomandarea 1201, considerînd-o obligatorie pentru România. Coroborînd aceste formulări din textul Programului UDMR cu declarațiile liderilor Uniunii, care au precizat că „vina stagnării negocierilor româno-ungare în vederea semnării Tratatului bilateral o poartă România, întrucît *nu vrea să acorde minorității maghiare un statut special așa cum prevede Recomandarea 1201* (subl.n.)"[12], rezultă că cererile maghiare pentru *statut special*, prin invocarea Recomandării 1201, au dat un nesperat suport celor care blamau Recomandarea și partea ungară pentru eșecul Tratatului. Mai mult, solicitarea în continuare a unui *statut special* pentru minoritatea maghiară din România, invocîndu-se Recomandarea 1201 în acest sens, va îngreuna pe mai departe negocierile pentru încheierea Tratatului româno–ungar, *statutul special* pentru minorități nefiind acceptabil în cadrul constituțional actual al României.

Drepturile colective și valabilitatea Recomandării 1201

Un alt articol invocat de partea română pentru a respinge includerea Recomandării 1201 în Tratatul româno–ungar a fost articolul 12 din Recomandare,

care, în viziunea guvernului român, ar fi impus acceptarea drepturilor colective: „Nimic în acest protocol nu poate fi conceput ca *limitînd sau restrîngînd* (subl.n.) un drept individual al persoanelor aparţinînd unei minorităţi naţionale sau un *drept colectiv al unei minorităţi naţionale înscris în legislaţia statului contractant sau într-un acord internaţional la care statul este parte* (subl.n.)". Este evident că în acest articol este vorba numai de *acele drepturi colective pe care statul şi le-ar fi asumat de bună voie anterior acceptării Recomandării, prin legislaţia internă sau obligaţii internaţionale* şi nu drepturi impuse în pofida voinţei statului respectiv. Articolul 12 are sensul tocmai de *a nu interzice statelor acordarea de drepturi superioare celor conţinute în Recomandare*, drepturi pe care statele respective le-ar acorda deja prin reglementări interne şi nu de a impune acordarea unor drepturi pe care statele le resping. De altfel, în Memorandumul Worms, care expune motivaţia Recomandării, se arată clar că „*drepturile sînt definite ca drepturi individuale, exercitate atunci cînd este cazul, în mod colectiv* (subl.n.)".

Ideile exprimate de autorităţile române referitoare la faptul că Recomadarea 1201 nu ar avea valoare juridică, deci ea nu este obligatorie pentru România şi că ar fi fost respinsă de Comitetul de Miniştri prin adoptarea Convenţiei Cadru pentru Protecţia Minorităţilor sînt lipsite de orice consistenţă. Este adevărat că Recomandarea 1201 este adresată de Adunarea Parlamentară Comitetului de Miniştri şi nu statelor membre ale Consiliului Europei şi că ea nu are valoare juridică pentru statele membre. Dar valoarea ei este diferită faţă de, să spunem Franţa şi România, pentru simplul motiv că România şi nu Franţa *s-a obligat politic, de bună voie, să aplice Recomandarea, la momentul intrării în Consiliul Europei*. De aceea România s-a aflat sub monitorizarea Adunării Parlamentare pentru aplicarea ei şi se mai află încă sub această monitorizare pentru simplul motiv că *obligaţiile politice asumate de statul român îl obligă în continuare, atîta vreme cît va fi membru al Consiliului Europei*. Comitetul de Miniştri nu poate respinge o Recomandare a Adunării Parlamentare. El poate opta pentru altă rezolvare a problemei în discuţie decît cea propusă de Adunare, dar nu o poate respinge. Astfel, Comitetul de Miniştri a optat pentru o Convenţie Cadru, deschisă spre semnare şi ţărilor nemembre ale Consiliului Europei şi care oferă posibilitatea acelor ţări membre care nu recunosc minorităţi pe teritoriul lor (Franţa, Grecia), dar şi altor membri, să evite semnarea documentului fără probleme deosebite.

Dar Recomandarea 1201 nu a fost respinsă prin aceasta şi rămîne politic valabilă, atît ca solicitare lansată de Adunare Comitetului de Miniştri, cît şi ca obligaţie liber asumată de acele state ale Consiliul care au hotărît în acest sens, printre care şi România.

Faptul că Recomadarea 1201 este valabilă o dovedeşte Recomandarea 1255 (1995) a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei cu privire la protecţia drepturilor minorităţilor naţionale, adoptată la 31 ianuarie 1995 şi care solicită

Comitetului de Miniştri să preia articolele Recomandării 1201 în redactarea unui Protocol la Convenţia Europeană a Drepturilor Omului în domeniul cultural, garantîndu-se drepturile individuale, mai ales persoanelor aparţinînd minorităţilor naţionale. Cu acest prilej, Adunarea s-a declarat nemulţumită de Convenţia Cadru şi şi-a exprimat regretul că Recomndarea 1201 nu a fost transformată în Protocol la Convenţia Europeană a Drepturilor Omului. Mai mult, printre articolele citate expres de Recomadarea 1255 pentru a fi avute în vedere de Comitetul de Miniştri, pentru protocolul referitor la drepturile culturale figurează şi controversatul articol 12 din Recomandarea 1201, la care ne-am referit. Faptul că Recomadarea 1201 este valabilă pentru România[13] este demonstrat şi de Ordinul 508 (1995) al Adunării, care specifică atît obligativitatea Recomandării pentru ţările care urmează să intre în Consiliul Europei şi pentru cele care şi-au asumat-o deja la intrarea în Consiliu, cît şi posibilitatea instituirii unor sancţiuni în cazul neonorării ei.

Avînd în vedere toate acestea considerăm că problema drepturilor colective pe care ar ridica-o Recomandarea 1201 în cazul includerii ei în Tratatul româno–ungar este o falsă problemă. Urmînd modelul Tratatului ungaro–slovac, în ciuda contestărilor ulterioare şi a interpretărilor diferite (există proceduri inclusiv în cadrul OSCE, garantul acestor Tratate încheiate în cadrul Pactului de Stabilitate, pentru interpretarea lor — orice document juridic internaţional este interpretabil), Tratatul româno–ungar poate fi încheiat cu includerea în document a Recomandării 1201 cu toate clauzele asiguratorii necesare. Încheierea Tratatului ar fi şi cea mai importantă modalitate de a stimula reconcilierea istorică dintre România şi Ungaria, la care se face atît de des referire în ultimul timp. ❑

NOTE

1. Gudmundur Alfredsson, *Minority Rights and a New World Order*, în Donna Gomien, ed., ***Broadening the Frontiers of Human Rights. Essays in Honour of Asbjorn Eide***, Scandinavian University Press, New York, 1993, p. 66.

2. Vezi *Protection des minorities nationales*— Projet de Raport Final d'Activité du CDDH l'Attention du Comité des Ministres, Conseil de l'Europe, Comité Directeur pour les Droits de l'Homme (CDDH), Réunion extraordinaire 6–8 septembre 1993, Strasbourg, le 8 septembre 1993, CDDH (93) 22 prov., para. 25, p. 9.

3. Francesco Capotorti, *Minorities*, în **Encyclopedia of Public International Law**, Vol. 8, Elsevier Science Publishers B.V., North–Holland Amsterdam/New York/Oxford, 1985, p. 388.

4. Ibidem, p. 389.

5. Vezi Natan Lerner, **Group Rights and Discrimination in International Law**, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, pp. 91-97.

6. În articolul 1 se stipulează în paragraful întîi: „Statele vor proteja existenţa şi identitatea naţională sau etnică, culturală, religioasă şi lingvistică a minorităţilor de pe teritoriul lor şi vor încuraja condiţiile pentru promovarea acestei identităţi"; iar în paragraful al doilea: „Statele vor adopta măsuri legislative corespunzătoare şi alte măsuri pentru a atinge aceste obiective". După cum se poate observa, fiind vorba de protejarea existenţei şi identităţii minorităţilor ca atare, Declaraţia ONU se încadrează în seria documentelor care vizează protecţia dimensiunii colective a drepturilor persoanelor aparţinînd acestor minorităţi.

7. Catherine Lalumière, *Human Rights at the Dawn of the 21th Century*, speech on the occasion of the Interregional meeting organised by the Council of Europe in advance of the World Conference on Human Rights, Strasbourg, 28 January 1993.

8. Vezi Gudmundur Alfredsson, *Op. cit.*, p. 65.

9. Această dezbatere este centrată, în primul rînd, în jurul contribuţiei aduse de Karel Vasak, fost director al UNESCO, cel care a împărţit drepturile omului în „trei generaţii": drepturi civile şi politice; drepturi sociale, economice şi culturale; drepturi de „generaţia a treia" sau *drepturi colective*. Evident, ca orice clasificare şi aceasta este contestabilă şi numeroşi specialişti o contestă. Vezi Marlies Galenkamp, *Collective Rights*, Report commissioned by the Advisory Committee on Human Rights and Foreign Policy of the Netherlands, în **SIM Special**, No. 16, Utrecht, 1995, pp. 53-102.

10. Vezi Présidence du Conseil des Ministres, Services de l'Information et de la Propriété Littéraire, *La réglementation constitutionnelle de l'Italie*, în Supplément au No. 2, Mars–Avril 1971 de **Vie Italienne — Documents et Informations**, p. 69.

11.Ibidem.

12. Vezi Luminiţa Castali, *Consiliul Reprezentanţilor UDMR a decis declanşarea acţiunilor de protest împotriva Legii învăţământului*, în **Cronica Română**, Anul III, nr. 747, 3 iulie 1995. Vezi, de asemenea, Andra Aurora Manta, *Markó Béla a declarat că în politica românească există un curent fascist*, în **Evenimentul zilei**, Anul IV, nr. 918, 1-2 iulie 1995.

13. „Recomandarea 1201 supravieţuieşte, totuşi, într-o «zonă gri» legală; pentru că Adunarea nu a abrogat niciodată Ordinul 484 care a cerut Comisiei Juridice să se asigure scrupulos, la examinarea cererilor de aderare la Consiliul Europei, că drepturile incluse în acest Protocol sînt respectate de ţările candidate". — vezi Heinrich Klebes, *The Council of Europe's Framework Convention for the Protection of National Minorities*, în **Human Rights Law Journal**, Vol. 16, No. 1-3, 28 April 1995, Note 25, p. 97.

*

***Valentin STAN** (n. 1959, Bucureşti) a absolvit Facultatea de Istorie şi Filozofie al Universităţii din Bucureşti. În prezent este cadru didactic al Facultăţii de Istorie din Bucureşti, redactor al revistei **Sfera Politicii**, analist al Centrului de Studii Internaţionale, fondator a Societăţii Române de Ştiinţe Politice. Dezvoltă programul APADOR–CH pentru drepturile omului şi securitate regională. A publicat numeroase studii şi articole în domeniile drepturilor minorităţilor, securităţii regionale şi integrării euro-atlantice.*

Drepturile colective ale minorităţilor

Miroslav Kusy

În cuvîntul de deschidere a acestui simpozion*, preşedintele Václav Havel amintea că drepturile colective ale minorităţilor nu sînt un element adiţional pe care membrii acestora le-ar primi în plus faţă de cele pe care le deţin deja ceilalţi cetăţeni ai respectivei ţări. Dimpotrivă, drepturile colective sînt doar un fel „întărire" a drepturilor civile; rolul lor este să garanteze membrilor minorităţilor exercitarea deplină a drepturile civile normale, obişnuite.

Acest principiu este valabil pentru orice minoritate socială. Acesta este principalul motiv pentru care cei care doresc să-şi asigure sau să-şi întărească anumite drepturi specifice se coagulează într-un grup social, într-o echipă de oameni cu interese similare: pentru că astfel le este mai uşor să şi le realizeze.

Astfel, în societatea modernă, şi pluralistă de astăzi, oamenii se adună în diferite grupări sau comunităţi. Ele pot fi, de exemplu, grupări de întreprinzători sau consumatori, de stîngaci, de homosexuali, de feministe, de patrioţi, de handicapaţi sau infirmi şi altele. Consumatorii îşi apără interesele orientate spre consum faţă de tranzacţiile comerciale şi producători, impunîndu-şi drepturile colective de consumatori. Stîngacii luptă împotriva civilizaţiei dreptacilor şi îşi apără drepturile colective de stîngaci cerînd producerea de unelte pentru ei, prin însuşi faptul că şi-au dobîndit dreptul de a scrie cu mîna stîngă încă de pe băncile şcolii.

Cine ar trebui să le asigure aceste drepturi? Foarte probabil că statul. Dar în cazul în care statul preferă civilizaţia dreptacilor, spre exemplu, în ceea ce priveşte educaţia în şcoli, în standardizarea uneltelor şi materialelor didactice, există două posibilităţi: fie stîngacii sînt siliţi să se adapteze total civilizaţiei dreptacilor şi să fie asimilaţi de aceasta, devenind astfel aidoma ei, fie drepturile minorităţii stîngacilor sînt recunoscute şi li se fac anumite concesii (de exemplu sînt lăsaţi să

scrie la şcoală cu mîna stîngă şi astfel ei devin egali cu ceilalţi, sau se începe confecţionarea de unelte pentru stîngaci ş.a.). Cu alte cuvinte, prin recunoaşterea şi impunerea drepturilor colective ale stîngacilor, nu li se acordă acestora drepturi „în plus", drepturi „suplimentare", în comparaţie cu ale celor care folosesc mîna dreaptă. În felul acesta, celor dintîi li se acordă drepturi specifice care îi fac egali cu cei din urmă.

Regimul totalitar a oprimat toate minorităţile: pe consumatori şi întreprinzători, naţiunile şi naţionalităţile, homosexualii şi transsexualii. După căderea lui, s-a creat un vid în care apărătorii drepturilor colective îşi croiesc drum. Susţinătorii drepturilor naţionale se află în prim plan în această zonă a Europei: letonii, lituanienii, estonii, armenii şi georgienii în fosta Uniune Sovietică, slovenii, sîrbii şi croaţii din Iugoslavia, slovacii în Cehoslovacia. Trebuie să fim atenţi la faptul că ei sînt prezenţi peste tot unde există state multinaţionale. Naţiunile mici doresc aceleaşi drepturi cu naţiunile mari şi s-au lansat în lupta împotriva acestora, cerînd egalitate în drepturi.

Slovacii se simt naţiune minoritară în raport cu cehii. Dar în regiunea lor ei sînt în acelaşi timp naţiune majoritară în raport cu alte minorităţi naţionale, în primul rînd cu minoritatea maghiară. Procesul de autoidentificare a slovacilor declanşează unul similar în alte minorităţi naţionale sau etnice, şi mai ales în minoritatea maghiară. Aceste minorităţi se simt prejudiciate şi puse în pericol de felul în care naţiunea majoritară îşi exercită drepturile. Astfel, în mod practic, acest lucru tinde spre aplicarea principiului echilibrării nivelurilor drepturilor colective: şi naţionalităţile minoritare doresc să aibă aceleaşi drepturi cu cele la care aspiră naţionalităţile majoritare. Pentru cele dintîi se pune însă problema autoconservării.

Drepturile civile sînt aceleaşi pentru cetăţenii unei ţări. Dar pe lîngă ele există anumite drepturi colective ale naţiunii majoritare, care se bucură în mod deosebit de protecţia statului ceea ce înseamnă că sînt într-un anume fel preferate în cadrul organizării şi structurării statului, în exercitarea controlului şi puterii de stat. La fel ca şi în cazul civilizaţiei dreptacilor în care statul îi defavorizează pe stîngaci, un stat naţional preferă minorităţilor etnice sau naţionale, aşa-numita naţiune creatoare de stat sau dominantă. Şi, fără îndoială, în cadrul societăţii civile principiul suveranităţii cetăţeanului fiind cea mai înaltă categorie valorică în comunitatea organizată statal, aceasta trebuie să domine. Rezultă din aceasta principiul că toţi cetăţenii sînt egali. Dar el nu poate fi aplicat în toate cazurile, este imposibil să i se subordoneze totul. Şi atunci el este înlocuit cu principiul orwellian: unii cetăţeni sînt mai egali decît alţii. Nu mai departe de problema limbii: într-o societate multinaţională statul preferă limba naţiunii majoritare, ca fiind limba cea mai importantă de educaţie în şcoli, limba oficială ş.a. De îndată ce principiul orwellian se pune în aplicare, rămîn doar două opţiuni, ca şi în cazul stîngacilor: fie stîngacii sînt suprimaţi, fiind siliţi să folosească mîna dreaptă, fie li se dă posibilitatea exprimării eului lor stîngaci într-o societate de dreptaci.

Acelaşi lucru se aplică şi în cazul naţiunilor şi naţionalităţilor în statul multinaţional. În cazul în care statul începe să prefere (sau preia obiceiul prin care, practic, îi acordă prioritate) limba naţiunii majoritare, el trebuie să compenseze acest avantaj faţă de minorităţile naţionale, adică trebuie să le asigure dreptul colectiv de a-şi folosi limba proprie în asemenea măsură încît să se apropie cît mai mult de dreptul naţiunii majoritare de a-şi folosi propria limbă.

În orice domeniu ar acorda statul prioritate drepturilor naţiunii majoritare, în structură şi organizare, în cadrul exercitării controlului şi puterii de stat, el este obligat să compenseze faţă de minorităţile naţionale această preferenţialitate, în acelaşi domeniu. Şi atunci o altă posibilă alternativă este trecerea sub tăcere a factorului minoritar, „reeducarea" lui ca factor majoritar, adică efortul de a-l asimila forţat în domeniul dat.

Acesta este motivul pentru care sînt convins că statul trebuie să se bazeze cît mai mult pe nivelul civic, pe lucrurile comune tuturor cetăţenilor şi cît mai puţin, — perspectivă cu adevărat inevitabilă —, pe ceea ce este specific unui grup social sau altuia, unei naţiuni sau alteia. Şi atunci statului nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să pună în aplicare fie sistemul destul de complex al compensaţiilor, fie sistemul represiv (coercitiv).

Pe lîngă acest „avantaj" al abordării civice, mai intră în joc şi un alt factor. În acest context statul trebuie să fie remediul minim şi nu cel maxim. Aceasta însemnă că numai chestiunile de o importanţă vitală pentru cetăţeni trebuie asigurate din partea statului, acelea care nu pot fi asigurate în nici un alt mod. Restul, chiar în ceea ce priveşte diferitele drepturi colective, trebuie organizat şi asigurat de organizaţii non-statale, de mecanisme de auto-asistenţă şi auto-guvernare. Dacă statul protejează producătorii, în aceeaşi măsură trebuie să protejeze şi consumatorii. Ideal ar fi să nu-i protejeze pe nici unii: este suficient să le asigure aceleaşi posibilităţi de autoprotecţie. Statul ar trebui să procedeze în acelaşi fel în cazul naţiunilor şi a naţionalităţilor. Nu prin a prefera una dintre ele şi a le diviza în „creatoare de stat" şi „politice", pe de-o parte, şi „ceilalţi", pe de altă parte, ci prin crearea şi asigurarea aceloraşi posibilităţi de autorealizare prin organizaţii non-statale de autoguvernare şi prin instituţii ale naţiunilor şi naţionalităţilor în cauză. Astfel statul trebuie în primul rînd să pregătească din punct de vedere legislativ şi administrativ aceste posibilităţi egale şi să vegheze în numele tuturor naţiunilor şi naţionalităţilor. Şi nimic mai mult. Aceasta însemnă, de exemplu, să încredinţeze problemele privind naţiunile şi naţionalităţile din teritoriul său în mîinile şi în grija asociaţiilor culturale, a uniunilor şi a instituţiilor de educaţie şi să asigure fiecăreia aceleaşi posibilităţi. Drepturile colective vor înceta astfel să fie aplicate ca drepturi în primul rînd politice, iar funcţia lor culturală şi educativă va deveni predominantă, ca şi funcţia de autoidentificare.

Cu siguranță, o comunitate dată se autoidentifică prin însăși practicarea drepturilor colective. Dar nu trebuie să se autoidentifice exclusiv politic, la nivelul puterii; autoidentificarea poate fi în primul rînd culturală. Statul trebuie să asigure în acest sens aceleași posibilități de autoidentificare pentru toate grupurile sociale, inclusiv pentru acelea formate din națiuni și naționalități. În același timp e de la sine înțeles că protecția și garantarea din partea statului nu se poate referi, într-o societate democratică, la grupurile agresive (ca de exemplu cele de tip mafia, skinhead), căci astfel acelea ar pune în pericol identificarea de sine a altor grupuri. Ca cetățean și eu sînt membru al celor mai diverse grupuri de identificare care își apără drepturile colective. Pot fi, în același timp, și consumator și stîngaci, și fumător și părinte al unui minor, și membru al unei anume națiuni și ateu, și conservator și antifeminist. Multitudinea acestor grupuri de identificare este foarte caracteristică democrației pluraliste, iar numărul lor — direct proporțional cu gradul de dezvoltare a acesteia. Aceasta este diferența dintre pluralism și totalitarismul care, în fapt, a recunoscut la noi în țară numai un singur grup universal valid și acceptabil de identificare, la nivelul întregii societăți: al celor care, politic maturi, construiau comunismul. Toate celelalte posibile grupuri de identificare erau subordonate la maximum acestuia, iar în cazul în care erau cît de cît admise, scopul era doar acela de a servi categoria mai sus menționată de constructori politic maturi ai comunismului. Cetățeanul unei democrații pluraliste se poate identifica liber cu mai multe grupuri și se poate realiza la diferite niveluri și în direcții diferite în cadrul acestora.

Sigur că cetățeanul își are preferințele sale în acest amestec de grupuri de identificare: el poate fi în mai mare măsură un consumator, sau mai mult un patriot, atracția lui cea mai puternică este față de grupul de homosexuali sau el poate fi, în primul rînd, o persoană profund religioasă. Acesta este dreptul fiecăruia și al tuturor în parte. Orientarea unui individ spre un grup sau altul, ierarhia ordinii sau a clasificării pot fi subiectiv precondiționate sau pot avea, de asemenea, anumite motivații obiective. În ceea ce privește autoidentificarea mea ca părinte, ea primează atunci cînd copilul meu are nevoie de mine, atunci cînd el este în pericol. Și în ceea ce privește identificarea mea ca naționalitate sau apartenența la o națiune, ea este prioritatea numărul unu atunci cînd existența acestei națiuni, ca entitate, este periclitată, atunci cînd este oprimată sau umilită de altă națiune ș.a.m.d. Problemele apar atunci cînd individul începe să se identifice exclusiv cu unul și numai cu unul dintre grupurile sale de identificare, deci nu numai să-i acorde prioritate asupra tuturor celorlalte, dar să înceapă să le respingă direct pe celelalte, fără a le mai admite și recunoaște, literalmente lichidîndu-le chiar. În acest caz, un asemenea grup începe să fie exclusivist ca entitate, să se considere superior celorlalte, subordonîndu-le ca inferioare. Iar membrul unui asemenea grup are convingerea că n-o face pentru sine, ci pentru ceilalți, luptînd

şi făcînd eforturi pentru ca şi ceilalţi să fie de acord cu acest caracter exclusivist, cu această absolutizare a unui unic grup de identificare. Stîngaciul sau dreptaciul care doreşte să-i transforme pe toţi ceilalţi în stîngaci sau dreptaci; credinciosul fanatic pentru care acela ce nu aparţine aceleiaşi credinţe trebuie condamnat. Şi de aceea trebuie forţat, silit. *Homo consumens*, fiinţa umană — consumator pentru care totul este un obiect de consum. În acelaşi fel, patriotul încăpăţînat care face, din aşa-zisele interese naţionale, interesele „supreme" sau „sfinte" ale omului, nu admite nici o posibilitate de a le compara pe acestea cu interesele altor oameni. O asemenea persoană, ruptă de toate celelalte grupuri de identificare, de toate celelalte roluri pe care le joacă în societate, devine o persoană unidimensională, mutilată. El seamănă, mai mult decît oricui, soldatului care, pe cîmpul de bătălie, trăieşte din zori şi pînă-n seară sub imperiul aceleiaşi sarcini sociale: să fie un ucigaş, să fie duşmanul duşmanului său. Şi-atunci el nu mai este nici soţ, nici consumator, nici credincios, e numai un luptător.

Aici se află şi rădăcinile celui mai mare pericol social: naţionalismul. El rupe omul de toate grupurile de identificare caracteristice unei democraţii pluraliste şi recunoaşte ca legitim doar pe unul dintre ele: *o* naţiune sau *o* naţionalitate. Orice exclusivism este agresiv — aşa este şi naţionalismul. Naţionalismul luptă pentru sufletul fiinţei umane în acelaşi fel ca şi regimul totalitarist, luptă pentru putere în acelaşi mod. Luptă pentru cucerirea ei ca să-şi asigure, prin ea, o poziţie exclusivistă pentru naţiunea „sa". Şi dacă pluralismul identitar se identifică cu democraţia, monismul identitar este tipic regimului totalitar. Cînd există un monism naţionalist, atunci conştiinţa naţională, aşa-numitele interese naţionale, guvernează totalitar.

Aplicarea practică a drepturilor colective este substanţa procesului de autoidentificare. Nu neg legitimitatea autoidentificării naţionale a fiecărei fiinţe umane. Fiinţa indiferentă, inconştientă din punct de vedere naţional nu este pe deplin împlinită, dezvoltată. Îi lipseşte o dimensiune importantă, simbolul de identificare. Prin aceasta, identificarea naţională diferă de, să zicem, autoidentificarea unui grup de fumători sau de apicultori. Dar, în ciuda acestui lucru, neg legitimitatea de a face din acest simbol de identificare unul exclusivist. Un asemenea exclusivism naţional (sau naţionalist) este la fel de malign ca şi nihilismul naţional: şi unul şi altul reduc caracterul multidimesional al identificării umane şi creează o fiinţă unidimensională, plată, nu numai sărăcită din punct de vedere uman, dar şi manipulabilă cu uşurinţă. De aceea, drepturile colective îmbogăţesc fiinţa umană numai în pluralitatea lor, în multilateralitatea lor, numai atunci cînd sînt reciproc complementare.

Cu alte cuvinte:cu cît faci parte din mai multe minorităţi, cu atît eşti mai om. ❑

Traducere de Alina Cadariu

***Miroslav KUSY** (n. 1931, Bratislava) a fost unul dintre semnatarii Chartei '77, a participat la mișcarea Primăvara Pragheză și la mișcările disidenței culminate în Revoluția de Catifea din 1989. A ocupat posturi importante, fiind membru al primului Parlament Federal, rector al Universității Comenius, șeful consilierilor președintelui Cehoslovaciei, Vaclav Havel, președintele Departamentului de Educație în Domeniul Drepturilor Omului al UNESCO. A publicat 14 cărți și peste 600 de articole și eseuri.*

*Intervenție în cadrul Simpozionului Internațional asupra Minorităților Naționale din Europa Centrală (ediția a II-a, Bratislava, 13-16 nov. 1991) cu tema *„Minoritățile în politică"*.

Tentaţia intoleranţei

Masă rotundă organizată de ***Centrul Intercultural al Ligii Pro Europa*** *în cadrul* ***„Săptămînii Toleranţei"****, Tîrgu-Mureş, 19 martie 1996*
Au participat: *Gabriel ANDREESCU, Magda CÂRNECI, Smaranda ENACHE, Rudolf HERBERT, Andor HORVÁTH, Claude KARNOOUH*

Smaranda Enache: Europa secolului XX a fost leagănul unor ideologii cumplite — nazismul şi comunismul —, dar şi secolul unor evoluţii morale extraordinare care s-au cuantificat în formule de protecţie a drepturilor omului, a comunităţilor, pe care niciodată înainte în istorie umanitatea nu le-a realizat.

Odată cu revoluţiile din 1989 din Europa Centrală şi de Est, am nădăjduit, majoritatea dintre noi, că epoca acelor totalitarisme va dispărea, dar iată că naţionalismul agresiv, dublat de o logică, de o nostalgie a „ordinii", a făcut să apară pe harta Europei o mulţime de puncte de conflict.

În acest context, mi se pare justificat să ne întrebăm dacă intoleranţa, violenţa şi confruntarea sînt fatalităţi, dacă împotriva acestora se poate „lupta"; cum se poate lupta, cu ce mijloace; dacă Europa, al cărei proiect de unificare se desăvîrşeşte sub ochii noştri, dar în acelaşi timp se şi fragilizează sub ochii noştri, va reuşi, în definitiv, să traverseze această epocă a „tentaţiei intoleranţei"; dacă România va reuşi să traverseze acestă epocă. Acestea ar putea fi cîteva din întrebările pe care am putea să ni le adresăm unii altora.

Magda Cârneci: Intoleranţa pare un concept foarte limpede, avem impresia că toată lumea ştie cam ce este, dar dacă încercăm să-l explicăm formal, vedem că lucrurile devin mult mai fluide, mai dificil de fixat. Bineînţeles că intoleranţa se poate defini cel mai uşor plecînd de la toleranţă, de la opusul ei. Vom descoperi, însă, că toleranţa este şi mai dificil de definit decît intoleranţa. Să încercăm totuşi să parcurgem un anumit traseu logic: să definim toleranţa aşa cum o găsim în dicţionare şi cum bunul simţ ne spune, ca o linie de conduită care lasă fiecăruia libertatea de a exprima opinii diferite de ale noastre şi de a trăi conform acestora. Dacă aceasta este toleranţa, intoleranţa ar fi opusul ei, o atitudine contrară acestei

libertăți a fiecăruia de a-și trăi existența conform unor principii individuale. Ne putem întreba care sînt cauzele acestei boli, pentru că eu aș porni de la premiza că intoleranța este o boală, aș numi-o chiar o maladie spirituală. Avansez această afirmație, pe care am să încerc să o argumentez în continuare. Dacă este o maladie spirituală, ea are niște cauze. Am încercat să găsesc cîteva dintre aceste cauze și cea mai evidentă este că întrucît intoleranța este opusul toleranței, ea ar rezulta chiar din teama față de consecințele toleranței: toleranța pare pentru mulți dintre noi o atitudine care lasă loc haosului, dezordinii, ba chiar opusului toleranței. O societate prea tolerantă poate tolera chiar pe cei intoleranți, așa după cum o societate democratică poate tolera chiar pe cei care se opun democrației, tocmai pentru că este democratică. Este ceea ce a fost numit paradoxul democrației sau paradoxul libertății. Ori, spiritele care intuiesc aceste posibile consecințe ale unei toleranțe prea vag sau prea vast înțelese, pot apela atunci la opusul ei care este intoleranța. O altă cauză posibilă, de asemenea, este prezumția că toleranța înseamnă de fapt o lipsă de criteriu moral, pentru că dacă tolerezi orice, îți este de fapt indiferent ce e bine și ce e rău, sau cel puțin ești sceptic în privința putinței de a descoperi ce e bine sau ce e rău, sau în cel mai bun caz ești neutru, adopți o atitudine neutralistă față de aceste lucruri. Ori, sigur că spiritele care doresc să trăiască conform unor criterii morale, își pot pune problema dacă în acest caz este bine să fii tolerant, dacă nu este mult mai util să adopți o atitudine contrară, care pare să afișeze niște criterii morale mai limpezi, evident tranșante. O altă cauză, urmînd consecințele celor două amintite mai sus, ar putea fi determinată de situația în care toleranța vine dintr-un fel de teamă de irațional și de haos, cum am spus mai înainte. Pentru că toleranța nu poate căpăta o definiție non-contradictorie, adică ea își conține și propria ei opoziție, propria ei negație, această formă de logică este dificilă pentru multe spirite, chiar greu de suportat, lucru explicabil prin teama de a cădea în paradoxuri sau aporii ale toleranței și ale altor concepte morale. Există în acest caz tentația de a cădea în cealaltă extremă, prin adoptarea unei atitudini intolerante, care interzice pînă la urmă această dezbatere pe care toleranța o presupune, această formă de autocontrol constant, continuu, în relațiile cu ceilalți. Pe scurt, cred că intoleranța vine dintr-un fel de teamă sau de revoltă perenă a spiritului contra ideii de libertate și de rațiune, de raționalitate, adică a ideii că ceea ce este mai important pentru spiritul uman este o formă de responsabilitate față de acțiunea lui în plan social. Teama aceasta de toleranță duce la opusurile ei care pot fi numite nu numai intoleranță, dar și dogmatism, autoritarism sau totalitarism și care se manifestă în diverse forme de organizare umană: înregimentarea, de pildă, sau colectivismul, sau tribalismul, care de fapt exprimă finalmente, cred eu, nevoia oamenilor de a nu-și asuma un anumit interes, o anumită responsabilitate față de ei înșiși și față de societate. De aceea cred că intoleranța este în cele din urmă o boală spirituală, pentru că ea de fapt răspunde printr-o teamă unei carențe, unei lipse. Cred că intoleranța, care nu-i legată doar de

naţionalism sau de diferenţele etnice sau politice, poate fi asociată cu diferenţele rasiale, cu diferenţele de educaţie, diferenţele de inteligenţă. Intoleranţa poate avea multiple faţete. Ca boală spirituală ea apare de cîte ori oamenii au impresia că o valoare vitală a lor este atinsă. Această valoare vitală este de fapt o valoare identitară. În momentul în care oamenii au impresia că o valoare care-i defineşte este în pericol, apare un fenomen de intoleranţă care poate avea diverse manifestări. Ce înseamnă o valoare identitară, o valoare care îi defineşte? Poate fi bineînţeles tribul, naţiunea din care faci parte, poate să fie clasa socială care te reprezintă, poate să fie partidul cu care votezi, poate să fie grupul cultural sau intelectual faţă de care simţi o pronunţată afinitate, ş.a.m.d. Deoarece se află în relaţie directă cu această criză, eu cred că intoleranţa poate fi definită ca o boală de creştere, care apare în momentul în care spiritul trebuie să depăşească o anumită condiţie, pe care o cunoaşte, pentru a ieşi într-un orizont mai larg: se manifestă atunci această teamă de pierdere a identităţii, care ia forma intoleranţei. De pildă, în momentul în care de la nivelul societăţii închise naţionale în care trăieşti, prin deschiderea graniţelor, ai de-a face cu restul lumii, apare teama de pierdere a identităţii naţionale în această pluralitate de identităţi naţionale care este de fapt lumea contemporană şi atunci apare dorinţa de a te retranşa într-o identitate deja cunoscută, care este cea moştenită, identitatea naţională. Acest fenomen se întîlneşte de cîte ori o ordine socială depăşeşte o anumită formă de închidere, optînd pentru o formă evoluată, superioară sau pentru o altă formă, o formă nouă. Este ceea ce Karl Popper numea *teama de societatea deschisă* sau ceea ce Hanna Arendt numea *angoasa civilizaţiei* şi ceea ce se întîmplă de fapt în general în societăţile care într-un mod brutal sau inevitabil ajung să intre în modernitate şi trebuie să-şi asume anumite responsabilităţi. Acest lucru se întîmplă, deci, şi la nivel individual şi la nivel colectiv. Dacă e aşa, atunci probabil că intoleranţa nu este doar o boală de creştere. S-ar putea totuşi să fie o boală perenă a spiritului, sau o „tentaţie", aşa cum o sugerează tema acestei dezbateri, pentru că e o tentaţie de retranşare, în momentele de slăbiciune, sau de schimbare, într-o identitate dată, cunoscută, moştenită. Pentru că în general ne e foarte greu să ne asumăm propria identitate, sau o formă de conştiinţă lărgită, preferăm să aparţinem unui grup, unei colectivităţi, care să ne ajute să suportăm povara propriei noastre identităţi, povara propriei noastre responsabilităţi în această lume. Dacă astfel stau lucrurile, înseamnă că intoleranţa ne pîndeşte pe toţi şi că într-un moment sau altul al evoluţiei noastre, toţi avem puseuri de intoleranţă, fie că sînt faţă de vecinul nostru, fie că sînt faţă de partidul care este la putere sau faţă de partidul din opoziţie, fie că sînt faţă de minorităţile naţionale sau faţă de restul mare al lumii, care este prea divers pentru ca spiritul nostru să-l poată controla şi să-l poată asuma. Ceea ce încerc să vă propun, este să ne gîndim dacă nu cumva trebuie să ne asumăm ideea că intoleranţa este o tentaţie spirituală

perenă, constantă și că trebuie să fim atenți la manifestările ei, nu numai la scările macroscopice, cum este naționalismul, ci și la scară individuală.

Gabriel Andreescu: Cred că Magda Cârneci a făcut abc-ul conceptual al discuției noastre și cred că nici nu avem nevoie de a continua această prospectare conceptuală. Cred că acest subiect, oricît de interesant ar fi de discutat în abstract, face dialogul fructificabil cînd îl discuți în concret — este vorba de toleranța și respectiv intoleranța de care noi ne lovim zilnic. Din acest punct de vedere eu cred că în societatea românească există cel puțin trei teme majore care au creat discursuri despre toleranță, respectiv intoleranță, și că poate aceste trei teme majore ar fi punctul de pornire al dialogului nostru. Care sînt cele trei genuri de subiecte interesante din punct de vedere al tematicii toleranței și intoleranței pe care omul de pe stradă, cum se spune, omul de cultură, omul politic, le-a întîmpinat în acești ani? O astfel de tematică ar fi evident *judecata istorică*. Deja de prin 1990 a apărut o lungă discuție, absolut firească la început, în legătură cu responsabilitatea intelectualilor, de exemplu, față de tot ceea ce s-a întîmplat în perioada comunistă. Nu mă gîndesc aici la responsabilitatea torționarilor sau a politrucilor, care era evidentă, ci mă refer la chestiunile cu adevărat interesante, deci responsabilitatea unui Sadoveanu, a unui George Călinescu, a unui Tudor Vianu, responsabilitatea lor morală în raport cu destinul lor, cu compromisul pe care l-au făcut în perioada stalinistă. Imediat după aceasta, s-a dezvoltat o discuție paralelă privind responsabilitatea unui Constantin Noica, a unui Mircea Eliade, sau Emil Cioran, pentru perioada lor de simpatie legionară. În special Revista *„22"* care a și lansat aceste discuții, a oferit pagini privind problematica compromisului legionar al marilor noastre figuri istorice, culturale, respectiv problematica colaboratorilor de marcă. Putem vorbi aici de un gen de judecată care poate fi considerat în termeni de toleranță sau intoleranță: există discursul radical al celor care condamnă orice compromis pe care l-au făcut Cioran, Noica sau Eliade cu legionarismul. Există cîteva cărți în sensul acesta, nu știu dacă ultima carte interesantă este cartea a lui Leon Volovici, dar în orice caz poate este cartea cea mai pregnantă apărută la noi pe această chestiune și este o carte radicală, o carte care spune că, oricare ar fi fost amplitudinea culturală, amplitudinea istorică a omului Eliade, a omului Cioran, compromisul lor este inacceptabil. „Oricare" înseamnă indiferent de context. Oricare, indiferent de importanța participării lor la istoria culturii române și, în aceste cazuri, la istoria culturii universale. Există pe de altă parte mulțimea oamenilor de cultură, dintre care i-aș numi pe Liiceanu de exemplu, pe Pleșu, care au promovat aceste valori și au încercat să identifice relativismul judecăților noastre pentru o perioadă pe care nici nu o cunoaștem foarte bine și pentru care oricum avem nevoie de instrumente de morală mult mai fine decît cele utilizate în mod obișnuit în acest discurs radical. Același lucru privind cazurile Sadoveanu, George Călinescu, Vianu. În special în Revista *„22"*, de exemplu,

au fost luări de poziţii, cum sînt ale Monicăi Lovinescu, Virgil Ierunca, foarte critice în raport cu compromisul acestor intelectuali. Pe de altă parte, amintesc, Nicolae Manolescu — şi un întreg grup — a susţinut că acest compromis a fost fundamental pentru menţinerea culturii române, pentru crearea unui fundal pe care cultura nu numai să continue, ci să se afirme după aceea în anii '60–'70. Amintesc exemplul şi intervenţia lui Horia Patapievici care şi el mergea pe un enunţ radical: orice compromis a fost inacceptabil, orice compromis a fost fatal pentru devenirea noastră. M-am referit la judecata istorică a legionarismului şi comunismului ca subiecte interesante pentru a evalua gradul de toleranţă, respectiv intoleranţă cu care noi abordăm cazul unei personalităţi sau al alteia. Un subiect din nefericire extrem de bogat pentru discuţia noastră este *problematica naţională*, înţeleg prin asta problematica naţională la nivelul vieţii societăţii româneşti, care cuprinde ca subteme raportul nostru cu idea de naţiune — naţiunea în sens civic, naţiunea în sens etnic — şi, în mod particular, raporturile noastre cu minorităţile. Aceste probleme s-au ridicat mai ales în cazurile relaţiilor dintre majoritate şi minoritatea maghiară, între majoritate, celelalte minorităţi şi romi. În sfîrşit, o a treia temă, care mi se pare că pune poate ceva mai difuz, dar la fel de real, problema perspectivei toleranţei sau intoleranţei pe care noi o aplicăm lumii, e cazul viziunii pe care o avem asupra *locului României în lume*: raporturile României cu Ungaria, raporturile României cu Republica Moldova, cu Ucraina, cu Europa instituţionalizată şi nu în ultimul rînd, aş spune, cu Federaţia Rusă au determinat în fiecare dintre noi, judecăţi care s-au dovedit a fi mai mult sau mai puţin tolerante, mai mult sau mai puţin intolerante faţă de istoria relaţiilor cu aceste popoare şi ţări, mai mult sau mai puţin intolerante în raport cu interesele acestor state, în raport cu propriile noastre interese.

Rudolf Herbert: Eu aş dori să mă refer la un aspect anume al intoleranţei — de fapt la un mecanism — şi o să încerc să fac legătura nu doar cu spaţiul românesc, ci şi cu spaţiul german, cu numele şi cu personalitatea unui scriitor care a dat şi denumirea fundaţiei din partea căreia vin. Nu ştiu dacă ar fi acceptat, ţinînd cont şi de faptul că el în acest an ar fi împlinit vîrsta de 79 de ani, dar mie personal îmi place să-mi imaginez că l-am fi invitat pe scriitorul german *Heinrich Böll* la această *Săptămînă a Toleranţei*. Dar Böll din păcate nu mai trăieşte, aşa că vă cer permisiunea să vă relatez pe scurt un capitol din viaţa lui, care mi se pare semnificativ pentru tema propusă aici, la Tîrgu-Mureş. La sfîrşitul anilor '60, cînd mişcarea studenţească atinsese punctul ei culminant, şi asta nu numai în Germania, Guvernul Federal, nemaifiind confruntat pînă atunci cu asemenea probleme de politică internă, a încercat să readucă lucrurile, într-un fel, în vechea lor matcă, prin aşa-zisele legi ale „stării de urgenţă". Böll la acea vreme era un scriitor deja foarte cunoscut şi prin repetatele luări de atitudine devenise şi o persoană publică. De exemplu, încă din anul 1956, semnase împreună cu Camus, cu Sartre, cu Picasso şi peste o sută de personalităţi, un protest legat de

evenimentele din Ungaria şi adresat, bineînțeles, conducerii Uniunii Sovietice. Böll, de asemenea, polemizase cu Biserica Catolică, deşi sau tocmai pentru că el, catolic fiind şi considerîndu-se un credincios, n-a fost dispus să treacă cu vederea discordanțale dintre creştinismul afişat şi adevăratele lui valori. Totodată, Böll participase ca martor fără voie la invazia Cehoslovaciei în 1968. Deci la începutul anului 1972, dintr-o persoană publică controversată mai ales în segmentele conservatoare ale societății, dar oricum respectată, Böll a devenit destul de brusc ținta unor atacuri care au depăşit destul de mult limitele unei polemici. El a fost acuzat de ziarele conservatoare şi cele de bulevard că ar fi părintele spiritual al mişcării de extremă stîngă RAF (*Rote Armee Fraktion*) şi nici televiziunea nu s-a sfiit atunci să-l apostrofeze drept aşa-zis simpatizant al acestei grupări. Ce se întîmplase? Böll, în baza principiului prezumției de nevinovăție, se exprimase împotriva condamnării şi învinuirii publice a extremiştilor, cărora presa de bulevard le pusese în circă omoruri şi jafuri. Retrospectiv — şi nu numai datorită faptului că terorismul face parte aproape din cotidianul lumii de astăzi — încordarea în care Germania se afla în anii '70 pare pur şi simplu absurdă. De ce? Un grup de şase oameni declaraseră război instituțiilor statului, care la rîndul lui se comporta ca şi cînd ar fi fost în stare de asediu. Imaginați-vă casa scriitorului Heinrich Böll în anul 1972, şi asta doar la cîteva săptămîni după ce el va fi devenit laureat al premiului Nobel pentru literatură, deci această casă înconjurată de polițişti înarmați pînă în dinți, iar încăperile în care împreună cu familia lui trăia şi lucra, percheziționate. Răspunsul la întrebarea „Cum s-a putut ajunge la asemenea tensiuni care la acea vreme au produs o scindare în societatea germană"? nu-l găsim doar în circumstanțele istorice, deci nu-l putem pune doar în seama aşa-zisului „război rece", cînd unele guverne occidentale, după cum bine ştiți, aveau tendința să reacționeze dur atunci cînd stînga politică încălca regulile jocului. Chiar dacă gruparea teroristă RAF a făcut uz de arme, raportul de forțe față de întreg aparatul polițienesc şi de securitate era ridicol. Cu toate acestea, o bună parte din populația Germaniei considera că instituțiile statului se aflau în pericol. Cred că una din cheile pentru înțelegerea acestui conflict este noțiunea de *Feindbild*, adică *imaginea duşmanului*, sau mai precis a presupusului duşman. Ea nu exclude de fapt realitatea unui adversar, dar mai importantă decît existența lui mi se pare imaginea pe care ne-o facem despre acest adversar, sau mai degrabă imaginea care ne este sugerată. Simplificînd cele petrecute în Germania în anii '70 putem afirma că, pe de o parte exista imaginea unui terorism extrem de brutal şi de periculos care justifica în aparență măsurile drastice de siguranță, iar de cealaltă parte a frontului, persista imaginea unui stat şi a unui sistem autoritar şi represiv, care tot în aparență justifica uzul de forță în vederea unor schimbări. Înainte de a trece la o descriere succintă a *imaginii duşmanului*, este lesne de constatat că ea

există şi funcţionează cu un succes, aş spune, deprimant. Ţin să aduc aminte aici, printre altele, imaginea unui imperialism deosebit de agresiv, imagine care ne-a fost sugerată decenii întregi, în timp ce în Occident exista imaginea aşa-zisului „Pericol Roşu". Privit îndeaproape, desigur că ar fi loc aici de cîteva precizări. Dar nu am nici o îndoială că în Rusia, pentru a mă referi de exemplu la războiul din Cecenia, există imaginea cecenilor mafioţi şi terorişti, care numai cu armata pot fi opriţi în tentativa lor de a cuceri Moscova. Şi cum ar fi fost posibile crimele din fosta Iugoslavie dacă n-ar fi existat imaginea sîrbului ucigaş, a croatului fascist, sau a bosniacului învinuit că ar dori să instaureze statul islamic fundamentalist? Nu este vorba aici doar de idei preconcepute sau de prejudecăţi. Putem delimita mai bine ideea de prejudecată de cea a *imaginii duşmanului* constatînd că prima cuprinde de obicei o caracterizare foarte sumară, simplistă, fiind în aparenţă o evaluare sintetică, în timp ce a doua cuprinde mai multe elemente, obiectul ei fiind mai amplu descris şi cu oarecare complexitate. Dacă putem compara prejudecata mai degrabă, hai să spunem, cu o pată neagră a conştiinţei, *imaginea duşmanului* implică şi ideea unui pericol social sau politic, ceea ce face apel la sentimentele de frică şi nesiguranţă, sugerînd în acelaşi timp nevoia unei strategii de apărare. Iar dacă efectele unei prejudecăţi rămîn totuşi destul de limitate, ea fiind pasivă în esenţa ei, *imaginea duşmanului* are conotaţii ofensive. Ea produce, consider eu, o regrupare a intereselor unei societăţi şi creează tabere adverse, fronturi. Şi pentru a face o ultimă precizare în legătură cu cele două noţiuni, vreau să spun că proveniența unei prejudecăţi este de multe ori neclară, ea devenind între timp un tipar sau o stereotipie. *Imaginea duşmanului*, însă, nu are şanse de supravieţuire dacă nu este continuu alimentată. Întreţinerea ei nu este posibilă fără participarea unor forţe politice în viziunea cărora uzul de forţă este calea de rezolvare a problemelor şi această alimentare nu se poate face decît cu concursul mediilor de informare care o susţin şi o amplifică. Pusă în circulaţie, această imagine modifică atitudinea opiniei publice, schimbînd pînă şi codul comportamental la nivelul individului. Ea de fapt marchează trecerea de la un climat al toleranţei şi al încrederii, necesar raporturilor interindividuale şi intercomunitare, la intoleranţă şi neîncredere. Pe un plan mai profund imaginea duşmanului alterează sau chiar distruge ceea ce am putea numi dimensiunea umană sau umanitatea. Am dorit să insist asupra imaginii duşmanului deoarece noţiunea cuprinde, cum spuneam, un mecanism care poate face parte şi dintr-o ideologie. Privind cu atenţie o să constatăm că în majoritatea confruntărilor violente, fie că este vorba de un război civil, de unul interstatal sau de conflicte etnice, imaginea duşmanului, întreţinută artificial, serveşte drept pretext pentru un demers al cărui scop este stăpînirea sau anihilarea celuilalt. Cum ar fi altfel posibile — aş dori să dau un ultim exemplu şi să recunosc, în acelaşi timp, retorica întrebării —, acţiunile militare asupra kurzilor din Turcia,

un stat considerat democratic? Desigur că se pot discuta şi alte aspecte, cum ar fi modul şi cauzele pentru care imaginea duşmanului se instalează în conştiinţa opiniei publice. Cert e însă că aceste imagini sînt o expresie a intoleranţei şi că este în responsabilitatea noastră să atragem atenţia asupra existenţei lor şi să le spunem autorilor pe nume. Şi bineînţeles că numai în măsura în care supunem termenii în care gîndim unei foarte severe verificări, vom reuşi să restabilim raporturile, atît cele dintre indivizi, cît şi cele dintre individ şi societate.

Andor Horváth: Într-un oraş în care acum şase ani intoleranţa a fost dusă pînă la capăt, pînă la violenţa cea mai brutală, avem obligaţia morală de a ne pune întrebări. Care este sursa ei? Prin ce mecanisme ajunge ea să acţioneze prin oameni? Ce mijloace ne stau la dispoziţie pentru a o elimina din viaţa noastră? Momentul acela tragic din viaţa noastră nu s-a mai repetat din fericire niciodată la Tîrgu-Mureş. Cum locuitorii oraşului sînt aceiaşi, componenţa etnică a populaţiei şi datele principale ale relaţiilor din cele două etnii au rămas şi ele practic neschimbate, apare foarte plauzibilă ipoteza că sursa acelui conflict nu se afla propriu-zis în oameni, în localnici, chiar dacă între aceştia existau anumite tensiuni. Ipoteza ne duce aşadar la politică, la momentul acela tulbure, post-decembrist, de organizare şi de consolidare a noii puteri. De ce are însă nevoie puterea de intoleranţă? De ce o societate care tocmai cunoaşte euforia libertăţii poate fi dirijată către acţiuni ale violenţei extreme? La aceste întrebări se pot avansa răspunsuri ce privesc *stricto sensu* organismele puterii, dinamica grupurilor sociale şi a centrelor de interese în perioada imediat următoare prăbuşirii regimului comunist. S-a decis atunci — de fapt, în primele şase luni ale anului 1990 — strategia exercitării puterii, precum şi actorii principali ai acesteia. În această perspectivă, cele petrecute la Tîrgu-Mureş ne apar ca un episod semnificativ al acestei strategii şi istoricii vor descifra cu siguranţă în logica evenimentelor elementele constitutive ale cristalizării noii puteri politice. Intoleranţa ne apare, prin esenţa ei, ca parte componentă a mecanismului de reglaj al libertăţii umane. Ea este o poziţie teoretică şi comportamentală categorică, de interdicţie a transgresării frontierelor admise, centrată cel mai adesea pe o ideologie defensivă, de salvgardare a valorilor sacre ori consacrate, manifestînd întotdeauna un spirit militant şi ofensiv, introducînd în cultură un puternic element conflictual. Prin aceste elemente, intoleranţa aparţine sistemului instituţional al lumii tradiţionale. Odată cu contestarea sacrului şi a valorilor transcendente, lumea modernă respinge intoleranţa şi lărgeşte considerabil frontierele libertăţii umane. În mod paradoxal însă, tocmai secolul XX a produs exacerbări înfricoşătoare ale intoleranţei rasiale, religioase, politice. Ele dovedesc, în opinia mea, acea criză profundă a modernităţii, care a preschimbat sentimentul tradiţional al siguranţei în nesiguranţă, reperele solide în relativitatea lor, generînd o stare a conştiinţei moderne deschisă frustrărilor de tot felul şi prin urmare, manipulării instituţionalizate. Aş spune aşadar că intoleranţa

modernă este mai puţin un fapt cultural decît cea tradiţională şi mai degrabă un fenomen politic. Intrată în latenţă în democraţiile occidentale care au reuşit să gestioneze mulţumitor o bogăţie considerabilă, dar gata să se reactiveze oricînd şi în aceste ţări, intoleranţa a rămas o virtualitate evidentă în ţările din Centrul şi Estul Europei, ca şi în alte părţi ale lumii, unde regimuri mai mult sau mai puţin democratice gestionează masa enormă a frustrărilor populaţiei. Conform celor spuse, în viziunea mea, orice confruntare serioasă cu intoleranţa trebuie să aibă în vedere în primul rînd cunoaşterea originii şi naturii frustrărilor, a mecanismelor de transmitere şi de menţinere a acestora. Este vorba deci de o regîndire şi o reaşezare a coordonatelor libertăţii, a însăşi condiţiei umane în societatea de astăzi. Acest efort presupune nu numai o privire critică, lucidă, asupra politicului şi instrumentarului său tehnologic, dar şi o examinare a funcţionării unor universuri de valori tradiţionale, cum ar fi istoria, naţiunea, religia. Dincolo de o indispensabilă evoluţie pozitivă a societăţii către mai multă bunăstare, îi revine culturii, în sensul cel mai larg al cuvîntului, să creeze o ofertă psihică şi comportamentală prin care, în ansamblu, oamenii, conştienţi de frustrările lor, pot fi capabili să regleze la minimum tentaţia intoleranţei.

Claude Karnoouh: În primul rînd aş dori să subliniez că nu pot înţelege foarte bine din punct de vedere abstract cum putem aborda toleranţa/intoleranţa. Există un fel de toleranţă pe care o trăim aici, dar nu numai aici, ci şi în ţara mea, care este pur şi simplu o demagogie.

S-a ridicat aici problema compromisului istoric, problema naţională, identitatea naţională, România europeană, România specifică şi, în plus, s-a ridicat problema intoleranţei statului faţă de individ, cu cazul lui Heinrich Böll. Acestea constituie o veche problemă, cunoscută încă de la Socrate! Nu este nouă pe continentul european. Şi s-a ridicat problema războiului. Aş dori să vă propun două exemple: unul referitor la război, altul la identitatea aşa-zis naţională.

În ceea ce priveşte războiul, eu mă mir foarte mult de faptul că astăzi este considerat neacceptabil ca acţiune umană. De cînd sînt oameni pe pămînt, războiul este o parte a vieţii lor sociale. Dar trebuie să punem întrebarea, dacă se putea şi altfel; să analizăm ce ni se pare intolerabil la intoleranţa războinică de astăzi. În modernitate s-a formulat, ca o teorie şi ca un sistem, mai cu seamă la Hegel, că războiul este politica cu alte mijloace; aceasta se vede foarte clar în fosta Iugoslavie. S-a schimbat ceva între războaiele clasice şi cele moderne — deosebirea a fost democratizarea maselor. Într-un război al populaţiei primitive, problemele sînt de ordin teritorial. Problema intoleranţei absolute, exprimată prin război ca factor de modernitate, se evidenţiază foarte precis de la începutul secolului al XVI-lea, cu războaiele religioase: pentru prima dată în Europa, masele s-au angajat pentru o *idee*, nu pentru a apăra o bucată de pămînt. Războaiele moderne ne-au adus în primul rînd la mobilizarea generală a tuturor oamenilor care se vor jertfi pentru o anumită idee: ideea de patrie. Mobilizarea generală nu afectează doar armata,

dar atît societatea civilă, cît și industria. Astfel putem să analizăm de unde pornește intoleranța modernă, radicală. De la idealuri exclusiviste, de clasă, de rasă, de religie. Inamicul pierde astfel înfățișarea umană. Am fost soldat în Algeria și în numele valorilor democratice ale Republicii am participat la un război colonial foarte dur. Francezii au pierdut 50.000 de soldați, iar algerienii un milion de oameni. Cifra pierderilor algerienilor este foarte apropiată de cifra pierderilor ruseşti în timpul celui de-al doilea război mondial. Și asta pentru că algerianul nu era considerat om, nu era bărbat sau femeie, ci era un *mic șobolan* — acesta era numele lor obișnuit — sau *pepene* — fiindcă *numai unul din zece era bun*. Acestea erau cuvintele folosite de propagandă.

Trebuie deci să ne gîndim la raporturile între democratizarea politică de masă a societății și intoleranța radicală. În Transilvania am întîlnit o frenezie: de a fi maghiar, sau de a fi român. Cînd aud pe cineva spunînd: „noi, ungurii sîntem mai civilizați" sau „noi, românii sîntem mai la locul nostru", am dovada de rătăcire, de criză a identității persoanelor respective. În studiile mele, am cercetat mai mult problematica românilor decît cea a maghiarilor. Voi repeta aici cîte ceva din ceea ce am scris de mai multe ori, în mai multe feluri.

Românii se afirmă a fi un popor latin. Limba se consideră a fi dovada, chiar dacă franțuzismele au devenit dese doar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea; mai înainte limba română era cam deosebită. Latini, dar se consideră și ortodocși. Pentru mine însă, ca francez, după cum a fost întotdeauna rostită de profesorii mei de istorie, latinitatea ar fi legată strîns de catolicism. Astfel latinitatea nu ar fi doar o opțiune lingvistică, dar și religioasă. A fi latin, după părerea mea, este apartenența la o anumită cultură. Al doilea tip de stereotipii care reflectă o criză de identitate este afirmația: Bucureștiul e un mic Paris. Dar v-ați gîndit vreodată să spuneți că Parisul este un mare Bucureşti? Refuzul de a accepta ceea ce este e o problemă foarte interesantă. În micile declarații amintite, cred, se ascund probleme mari. Refuzi ce ești, dorind să te faci mai european, mai occidental decît occidentalii. Astfel, pentru a afirma ce ești, trebuie să dai o definiție și un șir de calități negative altora. De fapt, se creează un efect de oglindă: îmi trebuie un negativ ca să exist eu ca ființă; ca imaginea mea să fie pozitivă, am nevoie de imaginea negativă a altuia. E un fel psihoză, a stadiul de oglindă, comparabil cu situația reginei din Albă-ca-Zăpada, care se uită în oglindă, dar negativul îi spune mereu că nu este așa cum vrea să fie. Și avem o dovadă extraordinară: antisemitismul fără evrei. Există oameni, care au nevoie de un dușman. Aceast lucru nu este specific doar în România, ci și în celelalte țări din Europa Centrală și Occidentală. Aș putea să vă spun că naționalismul francez este diferit de cel din România, căci este un naționalism integrator. Nu are importanță de ce origine ești, ai un pașaport francez, ești francez. Este un naționalism pozitiv — nu spun că e bun, că e tolerant, dar este o altă variantă a

naţionalismului. Acesta a fost alternativa Europei moderne. În conformitate cu aceste idei, Chateaubriand afirma că Franţa trebuie să aibă partea dreaptă a Rinului, nu pentru că acolo se vorbeşte franţuzeşte — nici în Alsacia nu se vorbeşte franţuzeşte —, ci fiindcă acolo este zona de securitate a Franţei în faţa agresorilor. Dacă acolo sînt sau nu francezi, nu contează. Această alternativă, cea a Apusul, îşi pierde treptat valabilitatea. Ce va urma? Este o întrebare la care nu pot răspunde.

Smaranda Enache: Una din pistele propuse este raportul dintre democratizarea de masă şi intoleranţa radicală. Desigur, au fost expuse aici puncte de vedere mai mult sau mai puţin optimiste asupra fatalităţii intoleranţei, a legăturii ei cu democraţia, care merită, la rîndul lor, o adordare concretă.

Magda Cârneci: Gabriel Andreescu, pentru că tot vorbeai de o exemplificare a lucrurilor teoretice pe care le aducem aici în discuţie, din puncul tău de vedere, Punctul 8 din Proclamaţia de la Timişoara este o demonstraţie de toleranţă sau de intoleranţă?

Gabriel Andreescu: Eu nu cred că orice situaţie trebuie discutată în termeni de toleranţă sau de intoleranţă. Problema este numai dacă sîntem efectiv într-o situaţie tolerantă sau intolerantă. În ce măsură este relevant să vorbeşti de toleranţă şi intoleranţă într-o asemenea situaţie? Cred că problema Punctului 8 de la Timişoara este esenţialmente o problemă morală. Totuşi, fundalul conceptului de toleranţă este moralitatea! Punctul 8 de la Timişoara şi-a pierdut complet din relevanţă după primele săptămîni sau după primele luni de la Revoluţie. Ea reflectă situaţia societăţii româneşti din acel moment, transformînd în politică acest punct, acest principiu al inaccesibilităţii foştilor comunişti cu înalte responsabilităţi dinaintea momentului 1989, la înalte funcţii după 1989.

Magda Cârneci: Eu cred că din perspectiva dumneavoastră Punctul 8 e o demonstraţie de toleranţă şi de aceea v-am pus întrebarea. Pentru că felul în care a fost formulat acest amendament este o dovadă de înţelepciune practică care presupune o anumită toleranţă. Pentru că acolo, de fapt, foştii activişti nu erau excluşi cu toţii, ci îndepărtaţi pentru o perioadă precisă de timp, cinci ani, şi în rest toate principiile democraţiei erau respectate. Ce înseamnă asta? De fapt există o moralitate clară în spatele acestui Punct 8, căci se ştie bine ce se are în vedere, un punct pe care toată lumea poate să-l accepte, dar în vederea căruia există mai multe căi, mai multe mijloace posibile. Ori, aici se manifestă toleranţa, felul în care gîndeşti aceste mijloace: unele sînt mai murdare şi altele sînt mai curate, unele sînt mai morale şi altele sînt mai imorale.

El nu excludea total şi definitiv pe foştii activişti din viaţa politică, ci pentru o perioadă de timp, în care trebuiau să se definească noile structuri democratice. În vederea unui bine ulterior care era democraţia, se avea în vedere o anumită construcţie care presupunea înlăturarea anumitor căi considerate rele.

Gabriel Andreescu: Acesta este paradoxul de după Revoluţie, ceea ce demonstrează Punctul 8 de la Timişoara este faptul că victimele nu şi-au urît atît de mult călăii, cît de tare şi-au urît călăii victimele, cum spunea Patapievici.

Smaranda Enache: À-propos de acest Punct 8 de la Timişoara aş vrea să adaug că în momentul în care a început dezbaterea în jurul lui şi cînd iniţiatorii s-au gîndit că ar fi bine să existe nişte adeziuni, în Liga noastră au fost foarte multe discuţii. Platforma Ligii consideră că nimeni nu poate fi culpabilizat colectiv, deci nimeni nu poate fi discriminat într-o categorie. Răspunderea este individuală, nu colectivă. La Timişoara, am fost destul de impopulară pentru că a trebuit să susţin — în ciuda faptului că eram tentată şi eu, ca toată lumea, să susţin Punctul 8 de la Timişoara care era foarte practic, chiar necesar pentru ca situaţia politică să fie uşurată pentru o perioadă scurtă —, trebuia să susţin că Pro Europa e împotriva Punctului 8 de la Timişoara, pentru că el introduce o dimensiune foarte periculoasă în societate şi anume culpabilizarea colectivă. Or, din punctul nostru de vedere oamenii trebuie judecaţi individual, pentru faptele lor, şi nu în colectiv: marile drumuri către lagăre sînt pavate cu argumentele vinovăţiei colective. Sigur că este o mare dificultate, este o dilemă morală. Din punct de vedere practic şi politic şi noi susţineam că ar fi bine ca pentru o legislatură alegerile să se petreacă fără participarea celor care ocupaseră funcţii de partid. Punctul 8 ar fi fost igienic pentru societatea românească pe scurtă durată. Dar pe lungă durată?

Magda Cârneci: Cum stabileşti responsabilitatea individuală în lipsa unui principiu?

Smaranda Enache: Principiul este justiţia: într-un stat de drept există o justiţie la care mă pot adresa cu plîngeri împotriva cutărui sau cutărui individ care a fost călău, torţionar ş.a.m.d., iar acestuia îi vor fi anulate parte din drepturile sale civile din cauza acestui lucru: *lui*, ca individ, şi pentru faptele *lui*. Dar cum să mă duc în faţa unui tribunal cu o vinovăţie colectivă?

Magda Cârneci: Înţeleg, dar vreau să revin la ideea mea că Punctul 8 stipula un principiu şi nu o vinovăţie colectivă, pentru că articolul respectiv stipula că „numai activiştii de la un anumit nivel în sus de responsabilitate...", ceea ce se putea aplica în mod individual.

Smaranda Enache: Şi dacă un singur individ de la un asemena eşalon ar fi fost nevinovat şi corespundea acelui şablon, tot acest principiu nu ar fi fost de fapt inuman şi imoral?

Magda Cărneci: Nu ar fi fost, pentru că nu se referea la tăierea capului sau la deposedarea de drepturi civile sau politice, se referea de fapt numai la participarea la puterea politică. Nu afecta cu nimic integritatea.

Smaranda Enache: Dreptul politic este un drept garantat, un drept fundamental de a participa. Iată o dezbatere posibilă: este moral sau nu să introducem asemenea lucruri, să ne referim la categorii, la colectivităţi vinovate? Nu ştiu cum s-a întîmplat în Germania de după război acest lucru, adică dacă a existat o vinovăţie colectivă, o excludere prin lege sau nu. Dar în Franţa?

Claude Karnoouh: Nu colectivă.

Magda Cârneci: Procesele de la Nürenberg s-au bazat de fapt pe această problematică.

Claude Karnoouh: Inculpații au fost acuzați individual la procesul de la Nürnberg. Este o acuzare individuală, dar n-ar fi fost individuală dacă ar fi fost să găsim o vinovăție pentru toți membrii statului. Dezbaterea ar putea fi extraordinară, este o dezbatere greacă și ați luat un drum total moral: moral individul este responsabil pentru ceea ce face el însuși.

Magda Cârneci: Fenomenul disidenței este un fapt care ține de toleranță sau de intoleranță? Întrebarea pare aparent îndreptățită pentru că disidența este valorizată pozitiv, dar în același timp reprezintă un gest de intoleranță față de un regim politic. Cum judeci un asemenea fenomen? Cred că aici ar trebui adusă în discuție următoarea întrebare: oare există o intoleranță care este pozitivă, care este benefică? Și aici sînt obligată să răspund că există: este *intoleranța la intoleranță* — singura intoleranță acceptabilă este cea care se opune intoleranței. Ori, ce face un disident? Un disident este intolerant față de un regim intolerant. Deci disidentul se opune regimului comunist, cum a fost în cazul nostru, pentru că regimul comunist a fost un regim intolerant. Intolerant și pentru că era fanatic și totalitarist, pentru că era intolerabil din punct de vedere uman și din alte puncte de vedere.

O altă chestiune ridicată aici este frica de asumare a propriei identități. Desigur, era vorba și de identitatea personală și de identitatea colectivă, dacă vreți, sau de identitatea națională, pentru că identitatea se constituie la diverse nivele: la nivel personal, individual, la nivelul unui grup social și la nivelul unei națiuni. Cînd spuneam că ne este frică să ne asumăm identitatea eram în concordanță cu ceea ce spunea și dl. Rudolf Herbert cînd afirma că pentru a-ți identifica în general identitatea, mecanismul cel mai facil este acela de a construi un dușman, o imagine negativă a unei alterități, a unui altcineva, a diferenței, a celuilalt. Aceasta dovedește că de fapt ne este frică să ne asumăm propria identitate ca atare, în ceea ce este ea, cît este și cum este. Și pentru că nu ne-o putem asuma în sine, încercăm să ne-o asumăm prin raportare la altcineva, de obicei printr-un fel de raport de excludere. Acest fenomen se pune la toate nivelurile — și la nivel individual și la nivel colectiv. Să vă mai dau un exemplu: cînd ieși din adolescență și intri în prima tinerețe se întîmplă un proces de creștere, să-i spunem evoluție: începi să-ți dezvolți propria personalitate, să-ți dezvolți conștiința. Ei bine, la această vîrstă se întîlnesc cel mai adesea fenomenele de intoleranță care se manifestă, de pildă, în înregimentare, dorința de a fi într-un grup, într-un partid, într-o societate radicală. De ce? Pentru că omul tînăr este speriat de ieșirea din familia care îi asigură o anumită identitate confuză, dar protectoare și el trebuie să-și asume acum identitatea lui socială individualizată. În momentul acesta apar temerile care se referă de fapt la asumarea propriei identități și imediat căutăm să ne înregistrăm într-o formulă colectivă, într-un grup, de un fel sau altul.

Smaranda Enache: Cred că dl. Herbert se refrea la faptul că statul însuşi ajunge să fie purtătorul intoleranţei, folosind armata împotriva unei populaţii care este diferită. Există foarte multe gesturi de intoleranţă, unele menţionate de dl. Herbert îl aveau ca autor pe statul autoritar german, din anii '70, dar acest număr de intoleranţe oficiale şi statale a scăzut, sau e pe cale să diminueze tot mai mult în Occident. Diferenţa este că în timp ce în Occident diminuează, în Europa Centrală şi de Est *intoleranţa devine oficială*, se oficializează. Un potenţial de intoleranţă individuală şi intracomunitară va exista întotdeauna, dar marele pericol vine, cum cineva spunea aici, cînd oameni încep să fie mobilizaţi în virtutea unei ideologii, cînd intoleranţa devine un mijloc de a mobiliza. Din acest punct de vedere sîntem tentaţi, deşi nu vedem nici un fel de perfecţiune şi desăvîrşire în Occident, să credem că unele din modalităţile practice prin care ei au reuşit *să dezoficializeze intoleranţa* ne-ar fi şi nouă utile. Aici nu este vorba că francezii sînt mai toleranţi decît românii sau ungurii decît românii, sau românii decît ungurii, ci că există administraţii tolerante şi administraţii intolerante. Aceasta este problema, după cum o văd eu.

Andor Horváth: Aş comenta cîteva gînduri expuse de dl. Claude Karnoouh şi comentate de dna Enache. În tabloul pe care l-a făcut dl. Karnoouth societăţii moderne şi locului enorm pe care îl rezervă intoleranţei, sigur că există un sistem ce se susţine cu argumente istorice foarte puternice. Cred însă ca şi dna Smaranda Enache, că paralel cu acest nivel s-a produs şi o creştere a nivelului de toleranţă la nivel individual, nu în ultimul rînd printr-un reglaj juridic, cultural, uman al noţiunii de violenţă, de libertate, de limite în general şi de obligaţii ale omului în relaţiile interumane, fie în sfera vieţii private, fie în raporturile sale cu diverse instituţii ale statului. Ca să dau un exemplu, la foarte mare distanţă, nu ştiu cîţi cunosc în ţara noastră că există o cartă a drepturilor animalelor care s-a adoptat acum vreo 15 ani şi care stipulează obligaţii ale oamenilor faţă de animale. Bineînţeles că într-o ţară în care mor oameni de foame, este pe de-o parte ridicol şi pe de altă parte indignant să pretinzi în locul apărării drepturilor omului apărarea drepturilor animalelor. Felul în care ideea de violenţă şi practica violenţei a scăzut în ţările occidentale este un proces istoric şi este bine să conştientizăm acest lucru pentru că altfel nu avem nici speranţa de a face aceşti paşi. Acum 15–20 de ani cînd am citit într-o revistă ideea că în Suedia s-a adoptat o lege prin care copilul poate să-l invite pe tatăl său în faţa tribunalului dacă aceasta îi dă o palmă, am rămas şi eu şocat, dar iată încă un exemplu prin care violenţa se reduce printr-un act juridic. Voiam să arăt aici că această paletă este foarte largă şi ea constituie un sistem în care individul de astăzi, din lumea occidentală, este condiţionat pentru un nivel minim de violenţă, un nivel maxim de toleranţă. Sigur că în condiţiile unui război sau în anumite ipostaze, el poate ieşi din această condiţionare şi deveni la fel de bine intolerant ca şi strămoşul lui de acum 1500 de ani. Însă, eu aş preveni asupra unui anumit fel de a vedea şi de

a comenta fapte din Occident care ne ajung prin filtrul instrumentelor mass-media. Vreau să spun că felul în care uneori se formează ideea despre un Occident plin de încrîncenare şi de violenţă, este falsă. În realitate este tocmai contrariul, nici nu întîlneşti cazuri în care un om să se adreseze altui om în mod nepoliticos, jignitor, deci, ca să spun aşa, nivelul tensiunii individuale în raporturile umane este, cel puţin pentru un om care vine din Est, mult redus şi rămîi aproape şocat la acest contact. S-a pus întrebarea dacă chemarea la nesupunere civică poate fi considerată un semn de intoleranţă. Eu nu sînt un specialist în drept, poate mă ajută domnul Gabriel Andreescu dacă greşesc, dar după cîte ştiu eu o asemenea chemare nu s-a făcut în ţara noastră decît din partea unor lideri U.D.M.R. Eu cred că în condiţiile în care legea permite anumite gesturi de protest şi de împotrivire la anumite situaţii care nu convin unei comunităţi, în limitele definite de lege, orice gest de nesupunere civică poate fi admis şi tolerat de societate fără nici un fel de problemă. Bineînţeles că în spatele acestei situaţii se ascunde de fapt problema relaţiei dintre majoritate şi minoritate, în ce măsură orice decizie reflectă ideea, în general admisă la noi, că majoritatea hotăreşte şi minoritatea se supune. Aceasta este vechea formulă comunistă, prin care partidele comuniste funcţionau, dar democraţiile au trecut de mult peste acest principiu. Deci în privinţa toleranţei şi a intoleranţei raporturile dintre majoritate şi minoritate trebuie să fie cu totul altele pentru că dacă ele nu se bazează decît pe acest principiu, înseamnă că orice fel de minoritate nu poate fi decît supusă voinţei majorităţii. Aici aş completa doar printr-o frază cele spuse de dl. Andreescu. Dînsul enumera trei teme sau direcţii ale intoleranţei în România de astăzi, eu aş completa lista — care sigur că nu este nici definitivă, nici exhaustivă — cu problema religioasă şi problema sexuală. Bineînţeles că nu doresc să schimbăm dialogul de astăzi în altceva decît este el prin definiţie, dar în lumea modernă există — ca un fel de dilemă, bineînţeles — problema toleranţei în religie şi faţă de religie sau religii. Nu sînt specialist şi nu am decît semnale ale unor posibile manifestări de intoleranţă. La fel este şi cu problema sexuală, care cunoaşte în lumea modernă o abordare care poate să nu convină unora, dar este o regîndire a relaţiei dintre majoritate şi minoritate, dintre admis şi tolerat, pentru că nu tot ce este tolerat devine normă; toleranţa nu înseamnă că dacă o societate admite anumite norme ale alimentaţiei sau vieţii sexuale, le şi impune ca norme. Toleranţa se constituie ca un loc, ca un spaţiu în care se pot efectua mişcări care diferă, eventual, de ceea ce este caracteristic majoritar sau normativ pentru întreaga societate.

Gabriel Andreescu: Legea trebuie respectată, este principiul legalităţii care a fost adoptat, prin consens, din antichitate pînă în modernitate. Ei bine, există un corolar al acestei legi — legea nu numai că trebuie respectată, dar ea trebuie respectată în integralitatea ei, nu poţi să o aplici într-un caz şi să nu o aplici în altul. Nu e firesc să aplici cu strictеţe legea care incriminează pe părinţii maghiari

pentru că nu își trimit copiii la școală și să nu aplici legea în cazul gestului unui personaj politic cum este Funar de a pune plăci care sînt o incitare clară la ură etnică, pentru care noi avem articole de cod penal. Legea trebuie *respectată*, dar ea trebuie și *onorată*, legea trebuie privită în ansamblul ei. Al doilea aspect ține de dreptatea legii: legea trebuie respectată, dar ea trebuie să fie și *dreaptă* — și aici există o întreagă istorie a legislației privind minoritățile după Revoluție. Dincolo de detaliile privind interesele minorității maghiare de a promova legislația proprie prin care să obțină drepturile pe care nu le-a avut înainte, a existat următorul fenomen care este inacceptabil din punct de vedere a standardelor firești: prin Constituția din 1991 și prin Legea Învățămîntului din 1995, standardele interioare ale Constituției din 1965 și 1978 au fost coborîte, ceea ce repet, este absolut nefiresc. Ei bine, atunci cînd legea nu este dreaptă ce faci, cum reacționezi? Dumneavoastră, pentru a avea o imagine a cadrului în care este pusă această întrebare, trebuie să rețineți că la un fel de nesupunere civilă are dreptul chiar individul. Există acel principiu al apărării individuale. Deci într-o situație critică în care ești atacat, ai dreptul să faci ceea ce în mod normal nu ai dreptul să faci, de exemplu să îți lovești atacatorul. Dar acest principiu are în lumea de astăzi o amploare mult mai mare și trebuie să știți că unele constituții moderne, cum este Constituția Spaniei, legiferează dreptul cetățeanului și dreptul grupurilor de cetățeni de a se opune autorităților dacă acțiunea autorităților tinde spre instaurarea unei dictaturi, chiar dacă se folosesc instrumentele legii. În aceste constituții, ca și în documente internaționale care se referă la restrîngeri inerente de drepturi și libertăți, se introduce o nouă sintagmă. Deci, atenție, de fapt cetățenilor li s-a recunoscut dreptul de a se opune unor acțiuni nedrepte, chiar dacă aceste acțiuni nedrepte folosesc legislația ca o formă perversă de utilizare a jocului democratic, a jocului legislativ, a voinței majorității. Și această legislație nu se oprește numai aici. Spre exemplu, există cîteva situații excepționale în care comunitatea internațională acceptă unor comunități dreptul la secesiune. Aceasta se întîmplă cînd aceste comunități sînt supuse la opresiune, se află în pericolul de a fi anihilate, nu numai fizic, ci și în integritatea lor. Deci răspunsul, după părerea mea, este următorul: ca o acțiune care se împotrivește obligațiilor constituționale, nesupunerea civică este legitimă numai în cazuri excepționale, nu poate fi un lucru curent. Aceste cazuri excepționale corespund situației în care legislația este utilizată într-un mod cu totul arbitrar și fiind manipulată ca atare, poate să aibă ca obiectiv afectarea unor anumite valori, sau în situația în care legea este profund nedreaptă. O lege care este profund nedreaptă nu este acceptabilă și există o întreagă teorie a dreptului care pleacă de la acest conflict dintre legislație și morală, pentru că, cel puțin o parte din teoria dreptului are la bază dreptul natural, adică legea este ceea ce este drept, ceea ce face bine. O lege care nu corespunde acestui bine, nu este legitimă.

Smaranda Enache: Aş dori să închei subliniind că problema mare rămîne, în opinia mea, cum să dezoficializăm intoleranţa. În această ţară problema cea mai importantă nu este cea a micilor intoleranţe interindividuale şi poate nici chiar a acelei concurenţe care există între grupuri şi comunităţi, dacă ne gîndim la Transilvania. Există concurenţe sociale, de resurse, de respectabilitate, de trecut, de viitor care fac parte dintr-o fatalitate, bună sau rea. Nu este cazul să judecăm pentru că istoria nu este nici morală, nici imorală. Dar, dincolo de aceasta, există o oficializare a intoleranţei şi a terorii psihice, o creare conştientă a imaginii duşmanului pentru a întreţine în întreaga societate — şi majoritară şi minoritară — o stare de teroare psihică şi de frică. Cred că societatea civilă are menirea să se angajeze în activitatea de „imunizare" a societăţii pentru ca lucrurile care s-au întîmplat la Tîrgu-Mureş acum 6 ani să nu se mai repete, pentru ca noi, fiecare, să nu ajungem să fim victimele unei intoleranţe oficializate, sau mai rău, chiar complicii unei intoleranţe oficializate aşa cum s-a petrecut în regimul comunist. ❑

Studiu de caz

Sensurile unei polemici

Eşecul „Primului Congres al Artelor din România" — 1921

Liviu Maliţa

Sfîrşitul primului război mondial a reprezentat un moment de răscruce pentru destinul Europei. Configuraţia geo-politică se schimbă în urma prăbuşirii celor două Imperii, interesele şi strategiilor Marilor Puteri sînt serios marcate de pericolul proaspetei revoluţii bolşevice, modelul cultural, el însuşi structurat pe cele trei teme majore: antichitate, creştinism şi filosofia luminilor, se vede periclitat. În timp ce criza spiritualităţii europene părea să conducă în Occident la sfîrşitul umanismului, la pierderea credinţei în primatul raţiunii şi în mitul progresului infinit, România trăia, în schimb, un moment de triumf, convertind în fapt pozitiv experienţa nefastă a războiului. Speculînd conjuncturа internaţională favorabilă, delegaţia română, condusă de Brătianu, reuşise să obţină la Tratatul de Pace de la Versailles, din 1919, recunoaşterea dublei uniri şi a autonomiei, îndeplinind visul secular al întregiriii statale şi naţionale[1].

Pentru populaţia Transilvaniei, unirea a provocat o bruscă şi ireversibilă schimbare de perspectivă. Evenimentele i-au plasat pe maghiarii de aici într-o situaţie paradoxală. Din populaţie cu rol principal în stat, ei au devenit peste noapte minoritari — cea mai importantă minoritate statistică, etnică şi social-politică a Transilvaniei —, integraţi într-un stat în care nu mai deţineau supremaţia. Efectele în plan cultural sînt imediate. Budapesta nu-şi mai poate exercita hegemonia culturală de pînă acum, iar noua capitală, Bucureştiul, nu este în măsură să polarizeze forţele unei intelectualităţi în majoritate necunoscătoare a limbii române.

Pentru românii ardeleni, situaţia se prezenta oarecum inversată. Prin integrarea Transilvaniei în România Mare, ei devin populaţia majoritară într-un stat care — prin Constituţia din 1923 — se proclamă „stat naţional". Pentru intelectualul român

ardelean, izolat pînă la 1918 de o administrație ne-românească, prefacerea este radicală. Unirea a condus, în cazul său, la „tranziția de la un grup de opoziție persecutat din interiorul societății maghiare la unul afiliat statului român"[2] suveran. Consacrării naționale îi urma astfel în mod firesc recunoașterea socială și politică.

România Mare era în 1920 o țară nouă, dispunînd de noi și importante resurse umane și materiale, care se confrunta cu probleme noi ce necesitau soluții noi. Noul ideal al intelectualității române din Ardeal se conformează imperativului primordial al statului român: realizarea unității spirituale și a coeziunii naționale. „Noi, afirma Ion Ștefan în 1936, ne-am văzut îndeplinit supremul vis național, în vederea căruia, pînă la război, se antrenau toate desfășurările și activitățile românilor și se întîlneau toate înfrigurările și temerile pentru soarta celor subjugați altor neamuri. Că pînă la evenimentul Unirii la noi trebuia să primeze politica, e just, dar fenomenul acesta era natural pe atunci pentru că izvora dintr-o necesitate a vremii [...] Astăzi idealul nostru nu mai poate fi nicidecum de natură politică și e firesc ca o supremație a lui să cadă [...] de la sine pentru preocupările noastre asigurate unor altor meniri. [...] Noi avem cu totul alte necesități, constituind în primul rînd unificarea spirituală a populației teritoriului ce-l avem în păstrare, din ridicarea sufletească a fiecărui român și din o cît mai bună organizare a României ca stat"[3]. Reclamată ca necesitate de noua ordine politico-economică, redefinirea identității naționale este imperios resimțită și din interior, fiind urgentată de noua configurație statală. Incorporarea noilor provincii desprinse din imperiul austro-ungar și țarist accentuează diversificarea socială și culturală internă. În timp ce Transilvania și Bucovina beneficiază de o civilizație apropiată de cea central-europeană, Basarabia prezenta multe din trăsăturile unui sistem țărănesc învechit. Deși realitatea românească era în continuare una preponderent țărănească, iar burghezia autohtonă era insuficient dezvoltată, existau totuși premise pentru relansarea unei economii capitaliste moderne. „Ne găsim, va afirma T. Vianu în 1924, în momentul aproximativ al istoriei cînd o societate patriarhală trece în faza de stat"[4]. România se vede astfel confruntată cu urgența acțiunii politice ferme și consecvente și cu nevoia imperioasă de disciplinare a gîndirii, de reorientare și radicalizare a efortului teoretic. Același contrast între anarhism și modernitate se regăsește în plan ideologic în confruntarea dintre direcția tradițională și filosofia liberală. Sprijinindu-se pe ideile romantice și spiritualizate de „tradiție", „etnie", „naționalism", partizanii primei direcții promovau o gîndire politică în ruptură cu modelul european și se declarau adepții regenerării organice; ceilalți, dimpotrivă, consecvenți unui mod de gîndire raționalist, valorizau individul în detrimentul colectivității și privilegiau ideea „contractualistă" în raport cu identificarea națională. Promotorii modernismului opun specificității ostentative, „naționalismului fracturii și al excluziunii", deziderатul universalizării, sincronizării și al integrării. Ideea europeană, rezervată

în secolul trecut unei elite intelectuale a Vechiului Regat şcolită în marile universităţi din Paris, Berlin ori Viena, devenise în noul climat socio–politic un principiu activ. Partidul liberal, instalat la putere în ianuarie1922, îşi va structura programul de guvernare pe două coordonate fundamentale: lichidarea dublei anistroricităţi — levantină şi agrară — şi construirea voluntaristă a unei noi identităţi după modelul european asumat[5].

Noua conjunctură a determinat totodată un nou tip de angajare a inteligheţiei româneşti din Ardeal. Pînă în 1918, pentru românii din Ardeal politica însemna prin excelenţă Marea Politică Naţională a Unirii. Idealul unionist reuşise să coaguleze energiile şi să concentreze forţele într-un partid unic (Partidul Naţional Român). Climatul de prefacere, remodelare şi modernizare a societăţii civile româneşti, instituit după primul război mondial, modifică radical raporturile inteligheţiei româneşti ardelene cu politica. Idealul politic prioritar, cel naţional, se împlinise. Noul ideal, al unităţii spirituale şi al omogenizării culturale, presupunea strategii diferite. Practica politică însăşi se diversifică în funcţie de partide, formule de programe politice[6]. Politica încetează să mai fie un fel de „religie laică"[7], dobîndind un carcater mai accentuat pragmatic, susţinut de un demers concurenţial. Noua configurare a politicii în România Mare determină un alt fel de retorică, ce se depărtează de tradiţia „sincerităţii" şi se întemeiază în tot mai mare măsură pe calcul. „Sfintele" pasiuni politice de altădată capătă acum toate caracteristicile patimii. Noul discurs politic poate fi, de aceea, unul duplicitar, nesincer. Marea Politică (Naţională) alunecă în politicianism şi demagogie.

O prefacere similară, deşi cu consecinţe diferite, este antrenată în planul culturii şi literaturii. Opoziţia dintre *cultura oficială* (maghiară) şi *cultura maternă* (română) a condus Ardealul de pînă la Unire la pierderea funcţiei integratoare a culturii. „Cărturarul ardelean, mărturiseşte Al. Hodoş, nu se putea împărtăşi din binefacerile culturii numai într-o altă limbă decît cea a strămoşilor săi"[8]. Cultura devine astfel mai degrabă un obstacol în calea fuziunii spirituale, iar literatura în limba maternă un teritoriu predilect de afirmare naţională. Literatura îşi pierde autonomia atît în ochii oficialităţii (maghiare), cît şi pentru minoritatea română. Scriitorii ardeleni de limbă română afirmă şi susţin drepturile co-naţionalilor, încurajează, îndeamnă şi înflăcărează masa poporului. Consacrarea în plan artistic îi aduce totodată scriitorului şi recunoaşterea socială din partea propriei comunităţi naţionale. Mai mult. Evlavia ardelenilor pentru scrisul în limba română putea determina validarea artistică chiar şi acolo unde criteriile estetice nu îndreptăţeau întru-totul. „Literaturii, afirma Al. Dima, i s-a hărăzit [...] în Ardeal o funcţie socială şi naţională, ca tuturor domeniilor culturii, de altfel, începînd cu biserica şi terminînd cu ştiinţa. Preocuparea politică a fost prea firesc stăpînitoare aici, încordarea luptelor prea aprigă, comandamentele naţionale prea imperative pentru ca să poată fi preţuit oficiul estetic al aristocratului poet. Gustul

unei poezii artistice propriu-zise a părut, cu drept cuvînt, aproape un act de părăsire a datoriei naționale."[9] Așadar unii, aflați pe palierul puterii, cît și ceilalți, situați marginal din punct de vedere social și politic, percepeau, din rațiuni proprii și diferite, la fel scrisul în limba română: ca *anti-guvernamental* și *subversiv*. Literatura slujea aici — cu fervoare, fără constrîngeri, deliberat — politicul, iar actul politic al scriitorului român era, pînă la Marea Unire, un act de iubire (națională) ce presupunea dăruire și sacrificiu. Iar poetul, fie el și autor de idile, trecea drept scriitor politic.

După 1918, integrat firesc culturii sale materne, scriitorul român din Transilvania intră în confruntare cu vechile „hegemonii culturale" ale Ardealului, cu elita literaturii maghiare în primul rînd. „Avînd de aici înainte să se adapteze condițiunilor unui stat în care elementul românesc primează printre minorități orgolioase de tradițiunea lor și în care importanței noi îi corespund responsabilități incalculabile, scriitorului român în statul român, afirmă T. Vianu, i se puneau alte probleme"[10]. Respingînd spiritul revanșard în favoarea unuia competitiv, demonstrativ dar ne-ostentativ și fair-play, el trebuie să facă dovada faptului că cultura românească poate fi la înălțimea culturii maghiare (precum și a celei europene, în general). Imperativul său devenea depășirea „apostolatului" prin profesionism literar.

În momentul integrării sale în România Mare, Transilvania — spațiu multinațional[11] și inter-cultural — aducea cu sine o problemă majoră specifică: cea a minorităților etnice. Unirea a schimbat doar raportul dintre „majoritari" și „minoritari". Problema a rămas însă aceeași.[12] Eșecul primului „Congres al Artelor din România" (1921), polemica iscată în presa vremii în jurul acestei inițiative guvernamentale este o expresie emblematică a climatului ideatic confuz și pasional instalat după primul război mondial în România. Devenit ministru al Cultelor și Artelor, Octavian Goga are inițiativa organizării cu prilejul „celebrării Încoronării Suveranilor României" a unui „Congres General al Artelor" la București. Reunind artiști din tot cuprinsul României Mari, cel dintîi congres de acest tip ar fi avut drept scop mărturisit „să strîngă legătura dintre artiști, să sprijinească interesele profesionale și să contribuie astfel la ridicarea și progresul Artei"[13]. Asociat unui eveniment politic de asemenea anvergură cum este festivitatea încoronării, semnificația congresului nu este lipsită, firește, de dimensiunea sa politică — ceea ce se va releva, de altfel, cu prisosință pe parcursul polemicii iscate în jurul acestui proiect.

Deși, aparent paradoxal, inițiativa stîrnește interes în rîndul artiștilor minoritari — un Comitet de organizare al artiștilor și scriitorilor din Banat, alcătuit din Endre Károly, Honti Tibor, Delmár Dezső, Jánosy Dezső trimite o scrisoare de adeziune ministrului —, el va fi însă violent contestat de Societatea Scriitorilor Români și de principalii scriitori români ai vremii din cauza invitării scriitorilor minoritari. Oportunitatea participării reprezentanților minorităților la acest congres va deveni obiectul unei aprige dezbateri, întreținută de ancheta singurului cotidian bucureștean de teatru, „Rampa"[14]. Interviul solicitat

principalilor scriitori şi artişti este centrat pe această problemă faţă de care se vor exprima poziţii diametral opuse.

De la bun început trebuie precizat un lucru. Faţă de forma publică a apelului Ministerului Artelor, ce nu conţinea nimic provocator, reacţia pe care el o stîrneşte este disproporţionată. Iritarea este posibilă în condiţii în care starea de spirit era deja inflamată. De observat că multe dintre replici sînt formulate nu la documentul oficial propriu-zis, ci la declaraţii sau iniţiative anterioare ale ministrului Goga care au stîrnit nemulţumire. „Nu credeam — răspunde Corneliu Moldovanu la acuza că atitudinea sa contestatară izvorăşte dintr-o veche animozitate împotriva ministrului Artelor — că o să-şi facă un titlu de glorie afirmînd categoric că «va lupta să nu se mai aducă nici o ştirbire culturei maghiare». [...] Nu credeam că o se mai gîndească să ridice statui poeţilor unguri cînd mai marii săi prieteni, Anghel, Iosif şi Gârleanu, nu au, c-o să se intereseze de pictorii, sculptorii şi poeţii maghiari mai mult decît de artiştii români... Nu credeam c-o să încurajeze pe agenţii Budapestei plătiţi gras ca să se întreţie iridenta în Ardeal, subvenţionîndu-i şi d-sa la rîndul său." (nr.1158, p.3). Iniţiativa acestui congres pare de aceea mai curînd pretextul decît cauza adevăratei iritări.

Este de reţinut apoi faptul că, dintre cei care manifestă rezervă faţă de congres, foarte puţini invocă motive strict profesionale. „Mă întreb — citim în numărul 1173 din 24 septembrie 1921 — cum se face că nici un scriitor nu s-a pronunţat în contra congresului, cu sau fără minorităţi? Cum se face că i-a trecut niciunuia prin minte că 'intensificarea producţiei literare' este o idee 'amuzantă', că Statul nu poate da talent celui care n-are...". Alfred Moişoiu constata cu amărăciune că „epoca de refacere a ţării s-a transformat în epoca congreselor" (nr.1165, p.3). Alţii, care recunosc utilitatea unei atari întîlniri, condamnă devierea de semnificaţie a congresului, „mutaţiunea de totalitate pe care a făcut-o politica în mintea 'cerebralilor' prin ei înşişi. [...] Puţin siguri de rostul lor în literatură, de puterea numelui lor, [unii] 'scriitori' au găsit că este mai comod să transpună o problemă culturală într-una electorală. [...] Lupta pentru pîinea cea de toate zilele şi cu ceva caşcaval — se va da în numele românismului" (nr.1187, p.1). Doar cîteva spirite europene şi lucide, printre care B. Fundoianu, găsesc ideea rezolvării problemelor scriitorilor şi artiştilor români printr-un congres neviabilă. „Acuz statul că este perfect incapabil de a cerceta şi satisface competent şi cinstit nevoile materiale de existenţă şi producere ale artiştilor — individual sau pe bresle. Statul, ce-i drept, mărturiseşte D. Cuclin, are datoria, frumoasă; dar nu şi-o poate face." (nr.1171, p.2) Nu prin congrese, ci prin măsuri concrete şi printr-o acţiune coroborată şi dirijată a scriitorilor şi artiştilor se va putea găsi soluţia oportună. „Se impune, este de părere acelaşi D. Cuclin, o nobilă organizare a artiştilor înşişi; scriitorii n-au nevoie de stat, ci de un sindicat profesional." (nr.1173, p.1) Ce eficienţă ar putea avea în aceste condiţii un congres profesional aservit

unor scopuri politice, transformat astfel într-o manifestare protocolară, festivistă nu e greu de bănuit.

Cei mai mulți însă transferă propria nemulțumire din plan social în plan național. „Dintr-o chestie pur profesională, afacerea, observă Ion Foti, a degenerat în răscolire de patimi încinse..." (nr. 1173, p.2) Liviu Rebreanu îl numește „congres nenorocit", Alfred Moșoiu vede în el o „monstruozitate și o silnicie a credințelor noastre politice", iar Minulescu o pricină de confuzie generală: „Așa cum voește să ne împreune din oficiu dl. ministru al Artelor, congresul culturii române nu poate fi decît o promiscuitate politică sau o caricatură a unui nou Turn Babel în miniatură" (nr.1156, p.1). Violența cu care este respinsă participarea reprezentanților minorităților (în primul rînd maghiare) la acest congres pare de neînțeles, mai ales că, așa cum sublinia același Ion Foti, „chestiunea nu este nici așa de gravă, nici așa de decisivă pentru cultura românească" (nr. 1173, p.2). Ea are însă, credem, propriile sale motivații.

Ca și celelalte state din Europa de Est, formarea statului național român la 1918 s-a fundamentat pe dreptul la autodeterminare al majorității, consfințit de Conferința de pace de la Paris din 1919. Aceeași Conferință impunea însă noilor state naționale tratate speciale asupra minorităților. România semnează tratatul[15], asumîndu-și responsabilitățile ce decurgeau în mod firesc din însușirea acestui act politic. În ce măsură era însă România pregătită să respecte în practică aceste obligații e greu de spus. Mai ales că, prin Convenția de la Paris, noilor state est-europene cărora „le-au fost impuse tratate asupra minorităților", nu le-au fost asigurate și „mijloace pentru controlul îndeplinirii lor"[16]. Apoi România, deși avea un număr deloc neglijabil de minorități, s-a definit ca stat național. Imperativul primordial era, de aceea, după cum s-a văzut, realizarea coeziunii interne, crearea sintezei naționale și culturale, armonizarea socio–economică. „Sîntem generația din ziua dintîi — va afirma Goga într-un discurs ținut la Cluj în 1925 în calitate de președinte al Societății Scriitorilor Români. N-avem nimic din disciplina armonizatoare a societăților construite. N-avem tabla valorilor stabilite [...] Suntem astăzi [...] la o răscruce a evoluției. Țara, reunită din patru moșteniri disparate ca tradiție de stat și de cultură, nu s-a închegat încă; țara trebuie să devie de-abia acum, dintr-o entitate politică și geografică, o entitate morală..."[17] În acest climat de re-compunere identitară, problema minoritară devine secundară cînd nu de-a dreptul stînjenitoare.

Refuzul minorității maghiare[18] — în parte a celei evreiești — din Transilvania de a colabora cu administrația românească în efortul acesteia de re-modelare și modernizare a societății românești a sporit tensiunea. „Elitei maghiare i se părea că măsurile românești din 1919 erau menite să schimbe prevalența majorității maghiare din orașe și, prin distrugerea clasei intelectuale maghiare, liniile politicii românești intenționau, de asemenea, să altereze civilizația superioară a

maghiarilor"[19]. Tradiţia exerciţiului puterii şi conştiinţa superiorităţii culturale, violenţa rupturii de Budapesta, prin nimic anticipată, interzicea maghiarilor integrarea în statul român. Nu trebuie exclus şi un sentiment de refuz al realităţii. Frustraţi de consecinţele politice ale războiului pentru Ungaria, mulţi maghiari sperau, poate, mai ales în primii ani postbelici, că deciziile Conferinţei de pace vor avea un efect provizoriu, circumscris temporal, şi că ele vor putea fi, într-un nou context politic, revocate. O Transilvanie românească părea pentru început de neconceput, un „accident al Istoriei". Oricum, integrarea era în mod curent echivalentă cu asimilarea, ceea ce ar conduce la descentrarea fiinţe naţionale. Frica de asimilare accentuează tendinţele de singularizare şi diferenţiere.

Mitul polifoniei se prăbuşeşte şi din cauza populaţiei majoritare. În cazul ardelenilor, conştiinţa multiculturalismului Transilvaniei este blocată, credem, de mirajul unirii, de efervescenţa generată de împlinirea idealului naţional. „Nevoia centripetă de apartenenţă" (termenul aparţine lui Norman Manea) îşi găsea, în sfîrşit, satisfacţie. Sentimentul greu de cenzurat al trimfului — românii simt, în sfîrşit, că fac Istorie —, voinţa demonstrativă de a modela o societate românească (bazată pe ideea europeană) inoculează tendinţa de a interpreta toleranţa faţă de minorităţi drept centrifugă idealului naţional. Aceasta mai ales în cazul maghiarilor din Transilvania, pe care mentalul colectiv are dificultăţi în a-i recepta drept o minoritate etnică faţă de care naţiunea are obligaţii (politice şi morale). Dacă dorinţa lor de păstrare a identităţii naţionale putea fi principial acceptată, acţiunea maghiarilor în acest scop este considerată imcompatibilă cu imperativul naţional şi politic actual al românilor.

Iată de ce scriitorii români ardeleni resimt o *frustrare psihologică* în faţa prezenţei confraţilor lor maghiari la congresul culturii româneşti. Unirea, care a spulberat vechile rînduieli, l-a încurajat pe scriitorul ardelean să spere într-o grabnică modificare a statutului său. Sosise momentul ca meritele sale (reale) în formarea şi păstrarea identităţii şi a conştiinţei naţionale în Ardeal să-şi găsească, în sfîrşit, aprecierea deplină. Toleranţa, mai mult, interesul deosebit manifestat de statul român faţă de scriitorul maghiar nu puteau fi privite de aceea cu ochi buni. El se regăseşte în situaţia fiului mai mare din cunoscuta parabolă a „Fiului risipitor". El, *fiul legitim*, el este cel care merită recunoaşterea (şi recunoştinţa) Tatălui. Este un drept al său pe care şi l-a cucerit prin întreaga sa activitate anterioară. Dar iată că *fiul adoptiv* beneficiază de un tratament egal, ceea ce nu poate decît să-i tulbure bucuria triumfului atît de mult şi intens aşteptat. Frustrarea este potenţată de starea — de derută pentru unii, de inadaptare pentru alţii — care urmează după consumarea primului moment de beatitudine. Scriitorul român este nevoit să constate că miracolul unirii nu a rezolvat instantaneu propria sa integrare în România Mare. Îi este, de aceea, greu să admită că integrarea sa în statul şi în cultura română se face simultan cu cea a scriitorului maghiar, rus sau

german. „E absurd şi nemaipomenit, afirmă Rebreanu, ca abia după trei ani de la Unire, un guvern român să se îngrijească mai mult de propăşirea culturală şi naţională a minorităţilor decît a românilor. E imoral ca ungurii care, vreme de o mie de ani s-au cultivat şi întărit pe spinarea unei majorităţi de iloţi, azi, cînd iloţii şi-au scuturat jugul, să continue a-şi spori cultura cu sprijinul aceloraşi iloţi, în loc să fie lăsaţi să se mai cultive şi numai prin forţele lor proprii. E revoltător ca aceiaşi unguri, cari veacuri întregi au făcut literatură şi arta ungurească cu banii naţionalităţilor, azi să continue a lua, ca minoritate, subvenţii şi alte sprijinuri pentru literatura şi arta lor de la guvernul român." (nr.1158, p.3)[20]. Dacă e vorba de integrare, atunci scriitorul român ardelean vrea prioritate.

Alte luări de poziţie indică faptul că o bună parte a scriitorilor români nu era încă pregătită pentru un dialog european. Inacceptabilă ne apare poziţia lui Corneliu Moldovanu — preşedinte la acea dată a Societăţii Scriitorilor Români —, cu atît mai mult cu cît, după cum se va dovedi ulterior (v. nr.1158, p.3 şi nr.1163, p.3) atitudinea sa reprezintă poziţia oficială a Comitetului S.S.R. „În acest Congres, afirmă preşedintele în exerciţiu, cultura naţională e invitată să încerce un respingător concubinaj cu celelalte culturi ostile românismului." (nr.1158, p.3) Identificînd, în baza unui raţionament vicios, cultura română cu „românismul" — dacă limba oficială, limba autorităţii, cea pe care o vorbeşte „Cel Puternic" este limbă română, atunci limba culturii trebuie să fie cu necesitate aceeaşi —, C. Moldovanu poate defini congresul drept o „internaţională deghizată", deoarece, după cum observă B. Fundoianu, preşedintele S.S.R. „Împarte culturile după destinul lor din Tratatul de la St. Germain. Împins odată pe calea rea, el ajunge să împartă şi pe băştinaşi în tabere, să-i ameninţe cu sineaţa. Poliţia devine, în ultimă analiză, critică literară." (nr.1174, p.3). Se poate descifra în această spaimă xenofobă şi în discursul autoritar–axiomatic al reprezentantului S.S.R. absenţa (la români) a unei tradiţii şi a unui exerciţiu suficient de îndelungat al guvernării.

De-a dreptul stupefiant este apoi *complexul cultural* prezent în expozeul lui I. Minulescu. „Întrunirea într-un congres cultural a tuturor artiştilor, aparţinînd diferitelor naţionalităţi din România, poate fi dăunătoare prestigiului propriei noastre culturi naţionale. [?!] Nu m-ar mira chiar faptul, dacă congresul s-ar ţine — afirmă poetul «romanţei pentru mai tîrziu» — să nu fim puşi în trista ipostază de a deveni tocmai noi, românii, «minorităţile» congresului culturii române. Ba ceva mai mult, riscăm să fim puşi chiar într-o minoritate calitativă" (s.n.). Argumentaţia frizează ridicolul: „Am informaţiuni, declară tacit complice poetul–gardian–al–inteligrităţii–naţionale, că minorităţile vor căuta să se manifeste cît mai compact şi zgomotos.[...] Budapesta se pregăteşte să trimeată la Bucureşti cu atestate speciale că sunt produsul Ardealului pe cei mai de seamă scriitori şi artişti unguri." [sic!] (nr.1150, p.2) Minoritari în termeni juridici şi

politici, maghiarii sînt percepuţi ca o minoritate de elită, care ar putea domina cultural. Neonoranta atitudine de provincialism cultural a lui Minulescu dă expresie unei suspiciuni mai generale: teama de a nu se ajunge la discriminare *în favoarea* minorităţilor.

Apărătorii poziţiei naţionaliste aliniază trei categorii de argumente: de esenţă pur naţionalistă, de valoare demonstrativă — vizînd „integrarea europeană" — şi de natură morală. Le vom examina pe rînd.

Congresul este „prematur", „inoportun" şi „nechibzuit" deoarece impietează asupra procesului de coeziune şi identitate naţională. „În România Mare şi Nouă, afirmă Rebreanu, scriitorii şi artiştii au îndatoriri noi şi mai mari ca în trecut. Pentru consolidarea naţională şi unificarea sufletească a ţării mărite, literatura şi arta românească ar putea face tot atîta, dacă nu chiar mai mult decît politica meschină de fraze umflate sau jandarmul inconştient. Cultura românească adevărată, nu impusă, ci pătrunsă, ar cuceri toate sufletele din cuprinsul noilor hotare mai repede şi mai trainic decît licitaţiile demagogice răsfăţate în atîtea partide noi şi vechi. Literatura, teatrul şi muzica [...] ar putea fi în România Mare cel mai puternic element de înfrăţire şi propagandă naţională." (nr.1158, p.3) Argumentele umaniste şi idealiste se împletesc cu atitudinea cea mai intolerantă: „... nu putem, încheie contrariant Rebreanu, deschide braţele celor ce oftează spre Budapesta şi cochetează doar pentru subvenţii cu Bucureştiul."

Dacă congresul „nu are şi nu poate să aibă [decît] o singură şi mare preocupare: Limba şi Arta românească" (Alfred Moşoiu), prezenţa scriitorilor minoritari este irelevantă şi, mai ales, inutilă. „Ce ar putea căuta scriitorii şi artiştii minorităţilor la un congres unde trebuie să fie vorba numai de manifestări ale statului, deci româneşti?" (L. Rebreanu). „E, desigur, tranşează C. Moldovanu chestiunea, o laşitate, o slăbiciune vinovată, ca noi să le oferim subvenţii teatrelor maghiare, să ridicăm statui poeţilor maghiari, să le organizăm congrese, să ne pupăm în bot, cînd maghiarii şi ruşii ne aruncă în aer aşezămintele de stat, dau foc teatrelor noastre şi zilnic se agită ca să sfarme aceea ce noi am clădit cu atîta trudă şi cu atîta sînge viteaz" (nr.1116, p.1).

Între un artist român şi colegul său minoritar, decretează adversarii congresului, nu există „o comunitate de interese" (v. nr.1160, p.1) Există, în schimb, între ei o diferenţă ireductibilă: limba. „Atîta timp cît scrii într-o limbă străină, afirmă Minulescu, chiar dacă întîmplător ai fi român sau numai cetăţean român, nu poţi avea pretenţia că eşti un pionier al culturii româneşti." Limba este, aşadar, criteriul unic prin care poate fi atribuită/recunoscută unui scriitor calitatea „naţională". „Eu personal, afirmă poetul, nu am considerat niciodată ca scriitorii români pe Charles Adolphe Cantacuzino sau pe doamnele Mathieu de Nouailles şi Elena Văcărescu, oricîtă admiraţie am pentru talentul lor. [...] În schimb, voi întinde întotdeauna cu drag mîna şi sufletul străinului care, scriind

românește (s.n.), înțelege să-și pună în serviciul culturii noastre naționale cugetarea, fantezia și năzuința lui spre frumosul-etern. Iată pentru ce evreii care scriu românește, pentru mine sunt mai români decît toți adevărații români care scriu în limbi străine."

Or, dacă limba unui popor „este cea mai importantă și poate unica armă băștinașă pentru apărarea culturii și pentru că peste comandamentele ei nu se poate trece decît cu riscul sufletesc al renegatului ce se leapădă de religia strămoșească." (nr.1150, p.2) prezența minorităților la congres nu poate fi decît inutilă (poziția va fi nuanțată de un oarecare Cuzinsky, pentru care „artiștii și scriitorii minoritari nu pot fi primiți ca români, ca reprezentanți ai geniului poporului românesc", dar care, în calitatea lor de „cetățeni liberi ai României Mari", au tot dreptul de a participa. Prezența lor nu are cum să constituie „un pericol pentru cultura și arta românească". „Le vom cere acestor artiști minoritari un singur lucru: să-și schimbe nu sufletul, ci limba. Dorințele și cerințele lor să și le exprime în limba românească, atîta vreme cît sunt și vor rămîne de aici înainte cetățeni români" (nr.1181, p.3)

Pe scriitorii români și minoritari i-ar despărți nu numai limba, ci și interese proprii fundamental diferite. „Nu văd, afirmă C. Ardeleanu, ce rost ar mai avea participarea scriitorilor români la congresul împestrițat cu reprezentanți ai minorităților, cînd nici o afinitate sufletească nu poate exista între ei și noi, și cînd întreaga lor activitate culturală se sprijină tocmai pe idei și interese contrarii alor noastre. [...] Sunt contrarii și nu se feresc chiar a mărturisi că ei [reprezentanți ai minorităților maghiare, germane, bulgare sau ruse], în manifestările lor, se inspiră și cugetă, depinzînd și rămînînd legați de centrele respective: Budapesta, Berlin sau Moscova, considerîndu-se ca membri ai mișcării culturale din acele centre, slujind fățiș iridentele." (nr.1163, p.3) Ecuația e cît se poate de simplă: cei care au împiedicat ieri structurarea ființei naționale a românilor nu pot fi astăzi partizanii acestui demers. Prezența lor între granițele statului român rămîne, dacă nu amenințătoare, atunci provocatoare.

Al doilea set de motivații vizează valoarea politică demonstrativă a congresului, trădînd teama de riscul unei percepții deformate înafară. „Cînd ne străduim să dovedim că suntem un stat național unitar, cum este posibil, se întreba același Minulescu, ca în congresul culturii românești să auzim vorbindu-se altă limbă decît cea pe care o vorbim noi?" (nr.1150, p.2) Dacă „România Mare nu se poate consolida decît ca stat național", atunci congresul, „așa cum e plănuit, ar fi cu atît mai periculos, trage C. Ardeleanu consecințele ultime ale acestui raționament, cu cît ar însemna [nici mai mult nici mai puțin decît] recunoașterea Statului român ca stat poliglot, federativ, adică un fel de nouă Austrie." [sic!] (nr.1163, p.3) („Întrucît, se întreba retoric Andrei Branișteă, a sta de vorbă cu oameni de altă naționalitate din cuprinsul aceleiași țări înseamnă a face internaționalism?" — nr.1162, p.3).

Resorturile atitudinii de respingere a prezenței scriitorilor minoritari (maghiari) ies cu adevărat și în mod pregnant în evidență odată cu revelarea argumentelor de natură morală. Premisa de la care se pornește este că cetățeanul minoritar va fi un permanent ne-integrat. „Cum își poate imagina cineva, se întreba Cuzinsky, că acești oameni se vor transforma și vor deveni românești ca suflet, cînd ei sunt unguri, sași, ruși, etc? Cum se va putea vreodată simți pecetea românescului în opera unui scriitor de origine germană, crescut în școlile, cultura, mediul, etc. german?" (nr.1181, p.3) „Suntem atît de naivi, se întreba și Rebreanu ironic, să credem că artiștii minorităților, încîntați că au devenit cetățeni români, au să se pună îndată în slujba culturii românești?" (nr.1158, p.3) La apelul românilor nu vor răspunde, e limpede, decît „renegații". „Eu unul, declară Rebreanu, nu-mi pot închipui cum ar putea lua parte scriitorii unguri adevărați la un congres al artiștilor din București, precum nu îmi pot închipui ca Goga, Agârbiceanu, Ciurea sau alții ar fi putut lua parte la vreun congres al artiștilor la Budapesta." În baza unei similitudini existențiale și istorice, Rebreanu atribuie maghiarilor rămași în România Mare sensul militantismului românesc din Ardealul de dinainte de 1918. „Scriitorul ungur ardelean de azi, întocmai ca și scriitorul român ardelean de ieri ar fi considerat un renegat, dacă s-ar repezi la banchetele artistice din București. [...] Ungurii cinstiți nu se vor împăca prea curînd cu noua lor situație. Nici nu le putem cere să uite în trei ani un trecut milenar. Le putem pretinde însă să fie cetățeni corecți și ascultători de legi. Și, la nevoie, le-o putem impune. [...] În loc de dragoste frățească, mai bine am căuta să obținem stima naționalităților. [...] Cu renegații vom cîștiga noi oare minoritățile din teritoriile alipite? De renegați și lingușitori avem oare nevoie?" (nr.1158, p.3) Chiar dacă am accepta drept corectă premisa potrivit căreia maghiarii cinstiți din Ardealul românesc nu pot fi decît „militanți", o eroare de interpretare tot se menține. Rebreanu nu a luat în calcul posibilitatea ca maghiarii ce au optat pentru cetățenia română să manifeste un tip diferit de militantism. Felul în care, modificîndu-și comportamentul și făcînd un efort suplimentar de afirmare și definire a identității naționale, ei își organizează o viață culturală proprie în Ardealul postbelic atestă valabilitatea unei atari ipoteze.

Maghiarii din România Mare nu au avut și nu puteau avea același tip de comportament cu românii din Imperiul Austro–Ungar din motive evidente. Mai întîi, conjunctura politico–istorică era alta. Ei trăiau într-o democrație măcar juridic și politic consfințită. Nu se aflau în situația de a trebui să creeze principalele instituții de păstrare a conștiinței naționale — biserică, școli, edituri, presă, etc. — deoarece ele existau deja, iar existența lor nu era nici în prezent cu nimic periclitată. Mai mult, în primii ani, fosta nobilime și burghezie maghiară reprezenta în continuare puterea economică în Ardeal, deținînd pîrghiile finanțelor, industriei, agriculturii, comerțului, etc. pînă la reformă.

Avînd conștiința superiorității lor culturale, ei nu resimțeau atît de acut dezechilibrul „național" încît să simtă în egală măsură cu românii din Imperiul Austro–Ungar nevoia unei așa-zise protecții a Patriei Mamă. E interesant de observat în acest sens dubla mișcare de endogenie, închidere asupra ei însăși, a minorității maghiare: pe de o parte, prin rezistența față de cultura română și refuzul integrării, pe de altă parte, prin tendința de disociere în plan cultural și față de maghiarii de „dincolo", tentativa de a opune hegemoniei culturale a Budapestei descentrarea regională. Se ajunge astfel la un paradox cît se poate de curios: maghiarii din Transilvania sînt mai *elitiști* dar în același timp într-un anume fel și mai *provinciali* decît românii ardeleni. În timp ce aceștia din urmă făceau eforturi pentru a pierde „culoarea locală" spre a se integra firesc în cultura română, care, ea însăși se afla într-un moment exploziv, cînd făcea eforturi de „universalizare", accentuarea *ardelenismului* pînă la manieră și transformarea lui într-un atribut al valorii perene a condus la provincializarea literaturii maghiare din Transilvania. Absența unei critici obiective, larga publicitate de care se bucurau acești scriitori a determinat supraevaluarea lor. Fiind totuși puțini la număr, scriitorii se identificau în mare parte cu gazetarii, ceea ce conducea la practica unei critici indulgente în gazete — „un schimb prietenesc de laude", un fel de „reclamă reciprocă". „Confuzia amabilă, mărturisește Georg Kristóf, întîlnea la fiecare pas numai artiști, numai genii și în fiecare carte o capodoperă."[21] Se întîmpla astfel cu literatura maghiară din Transilvania ceea ce se petrecuse cu literatura română din același spațiu pînă în 1918: „certificatul de naționalitate scutea de orice judecată (estetică), iar imperativul sîngelui arunca pe scriitor drept în arena creatorului."[22]

Cu puțin timp înainte de data la care congresul urma să aibă loc, în 24 septembrie 1921, Ion Foti face, printr-o scrisoare deschisă adresată directorului „Rampei", un rezumat succint al „discuțiilor care nu se mai termină". Situația s-ar prezenta astfel: „pe de o parte, ministrul Cultelor și al Artelor convoacă pe toți artiștii din cuprinsul României la un congres pentru a se discuta chestiuni profesionale. Societatea Scriitorilor Români, invitată, răspunde, prin comitetul ei, că nu aderă și că respinge ideea unei adunări în care artiștii români să stea de vorbă cu artiștii germani, unguri sau ruși asupra nevoilor comune. De aici, scriitorii s-au împărțit în două tabere: pe de o parte, naționaliștii intransigenți, pe de alta, umaniștii..." (nr.1173, p.2) Aceștia din urmă contestau categoric poziția „naționaliștilor". „Evocarea permanentă a Țării, a Neamului, a tronului, a etc. în materie de artă — se afirmă într-un comentariu al unui redactor al „Rampei" — echivalează cu un intolerabil șantaj moral. În fața dlui C. Moldovanu, scriitor patriot și poet de partid, îmi permit să ridic figura simplă, blîndă, frumoasă și eroică în sensul cel mai nobil al cuvîntului, figura lui M. Săulescu, căzut pe cîmpul de luptă cu fața la inamic, apărînd trecătoarea de la Predeal — vo-lun-tar. Acesta este singurul scriitor român care a făcut «politică națională»". (nr.1159, p.1)

Exemplară este intervenţia pictorului N. Tonitza. „Discuţia, remarcă el într-un rechizitoriu al polemicii desfăşurate, n-a adus (pe lîngă jignirea prin nimic justificată a noilor noştri cetăţeni) decît o apreciabilă diminuare pentru tot restul lumii civilizate a autorităţii noastre de proaspeţi stăpînitori ai unui Stat polinaţional. Stăpînitori care, de-abia ieri, ca soldaţi cucernici, am luptat, în marea şi sincera armată europeană pentru liberarea tuturor micilor naţiuni subjugate." (nr.1170, p.3) „Ar fi barbar, recunoaşte şi Emil Isac, ca noi, cari ne bucuram de binefacerile unei democraţii rurale, să imităm pe feudalul arogant, de-a ignora orice manifestare ce iese din sfera noastră de interes." (nr.1166, p.3)

Întregul mecanism al apărării naţionaliste este demontat punct cu punct. Fiecărui argument îi este opus un contra-argument. „Concubinajului cultural", care periclitează, în opinia lui C. Moldovanu, cultura naţională, Andrei Braniştе îi contrapune o „fericită fecundare", o coabitare întru-totul benefică. Complexul de inferioritate culturală este respins ca nedemn şi taxat ca atare. „D. Moldovanu crede că ne va covîrşi [cultura ungară], se întreabă B. Fundoianu. Cu atît mai rău! Dacă suntem atît de slabi, nu ne putem apăra cu poliţia. Nu aperi fecunditatea unei idei cu gardiştii." (nr.1174, p.3) „Eu, intervine Dem Teodorescu, afirm însă că intelectualitatea românească n-are a se teme de covîrşirea celei străine." (nr.1155, p.3) Formula dialogului cultural este propusă ca substitut optim intoleranţei naţionaliste. „Noi vrem să fim democraţi şi în artă, declară Emil Isac, şi spunem tuturor cari sunt artişti — şi fireşte, artiştii adevăraţi ne răspund — veniţi să discutăm asupra viitorului nostru: al meu, al artistului român, al tău, al artistului ungur, etc. Şi în aceasta nu găsesc nimic hibrid, din contra, îmi pare foarte natural." (nr.1166, p.3) Ei atrag atenţia intransigenţilor naţionalişti că abia dialogul cultural dacă poate fi folosit cu succes pentru asimilarea, integrarea minorităţilor într-un program naţional. „Scriitorii, şi numai ei, afirmă A. Braniştе, pot face opera de naţionalizare a minorităţilor." (nr.1162, p.3) „De ce, se întreabă B. Fundoianu, să dăm miliarde pe siguranţa Ardealului şi să nu le dăm pentru propăşirea cărţii româneşti." E adevărat însă că, pentru a reuşi o bună instrumentalizare politică a dialogului cultural e necesar să se procedeze cu fineţuri. Aşa cum romanii au ştiut s-o facă atît de bine cîndva. „Ei făceau în ţinutul cucerit şosele, therme, statui, porturi. Căci «cultura» unui popor nu e numai în geniile lui; e în şosea, în statuie, în stemă; în forţa lui de construcţie. Dar romanii erau mai inteligenţi decît atît. Ştiau cît este de agreabilă iluzia şi cît de susceptibil orgoliul. Făceau therme în Ilyria, dar zeii iliri îi aşezau cu onoare la Roma, în Capitoliu. De ce, se întreabă pentru a doua oară retoric B. Fundoianu, n-a avut dl. Goga ideea asta fericită? Să punem statuie lui Eminescu la Timişoara, bibliotecă românească la Arad, teatrul la Cluj, şcoala şi magistratura pretutindeni — iar dacă este să-i preţuim pe Unguri, să-i preţuim în Bucureşti unde poate apărea gazeta lor, unde se poate propaga cultura lor, unde se poate înălţa statuia lui Ady." (nr.1174, p.3)

Un lucru este, prin urmare, limpede, oricîte interpretări s-ar putea formula: participarea minorităților este necesară atît din rațiuni de politică internă cît și externă. Dacă este adevărat că există o ostilitate între noi și minorități, cu atît mai mult, arată A. Braniște, „este greșit să ne izolăm. Ba, dimpotrivă, trebuie să-i apropiem de noi și, în chipul cel mai firesc, să stabilim legături de prietenie." (nr.1162, p.3) „A fi un Stat național unitar sau a ne strădui să dovedim că suntem nu este totuna", avertizează o voce de la „Rampa". „Și a suprima un congres pentru ca să nu se audă vorbindu-se o limbă străină, nu înseamnă că nu se vorbește și nu se scrie altă limbă în cuprinsul țării românești." (nr.1173, p.1) Consolidarea țării nu se poate face decît prin toate elementele sale etnice. Dacă românii îi ignoră sau îi marginalizează pe minoritari, ei nu fac decît să provoace ei înșiși iredentismul. „Dacă noi spunem ab ovo ungurilor și minorităților noastre: nu veniți la București, argumentează Emil Isac, inspector la Ministerul Artelor, le dăm dreptul de a se duce la Budapesta, Viena și Berlin, unde și fără congres sunt ascultați și cu drag primiți. Ce este, prin urmare, dorința noastră: consolidarea țării prin toate elementele etnice, ori iredentismul provocat prin indiferență și ipocrizie, care exaltă pînă-n ură față cu tot ce nu satisface orgoliul șovinist?" (nr.1166, p.3)

Privită din exterior, prezența minorităților la acest congres este o datorie de onoare. „Să nu fim ipocriți!, avertizează același Emil Isac. Am stăruit acasă și în străinătate pentru consolidarea culturală și politică a țării românești. Am accentuat la Alba Iulia că respectăm în întregime problema minoritară. Ne-am lăudat unde am putut că suntem împrieteniți cu cetățenii noștri unguri, sași, evrei, etc., iar acum, cînd ni se dă ocazia să-i vedem alături de noi, pentru buna reputație a culturii noastre, se găsesc glasuri care protestează... Ce este aceasta dacă nu ipocrizie? Ori să o calific altcum procedura aceasta?" Spaima că discrepanța dintre *retorica* și *pragmatica* politică va face să fim taxați drept ne-europeni, îi îndeamnă pe acești campioni ai europenismului să insiste asupra obligațiilor culturale și morale ale unui stat civilizat. „Convocarea minorităților este, în opinia lui Victor Eftimiu, un înalt semn de civilizație și de adaptare la ideile de umanitarism și înfrățire; este un gest politic sincer, care să arate străinătății mentalitatea conducătorilor acestei țări față de noii cetățeni ai României Mari..." „Congresul, este de părere Dem. Teodorescu, va fi [...] o demonstrație de cultură în fața Europei căreia îi datorăm, fiindcă ne-am mutat într-însa, cel puțin o mărturisire de conștiință europeană" (nr.1150, p.1) Datoria noastră, accentuează Emil Isac, este „apărarea prestigiului românismului, ca al unei națiuni civilizate." Protejarea minorităților nu este, în cele din urmă, doar o datorie morală a unui stat, ci și dovada unei politici naționale realiste. Sentința pictorului Tonitza este în acest sens irefutabilă: „un stat se consolidează puternic și definitiv numai atunci cînd toți inșii cari îl alcătuiesc — indiferent de rit sau de naționalitate — se simt indisolubil legați sufletește de Patria care — nemăsurat înălțată deasupra meschinăriilor de-o clipă — utilizează și ocrotește deopotrivă pe toți supușii ei. Mai cu seamă pe cei cu o chemare deosebită și utilă binelui general." (nr.117, p.3)

Naţionaliştii sînt acuzaţi că nu au înţeles adevărata valoare simbolică a congresului. El înseamnă în primul rînd o recunoaştere formală a unirii. „România Mare, afirmă N. Davidescu, a ieşit din recunoaşterea populară a tuturor naţionalităţilor, a drepturilor româneşti în cuprinsul graniţelor de astăzi; intelectualii acestor minorităţi însă au opus o tăcere vorbitoare actului Unirii. Şi, în aceste împrejurări, nu e bine să uităm că lucrul acesta a fost speculat de propaganda potrivnică nouă, în numele tradiţiei culturale a fostei monarhii. Avem, cu prilejul acestui congres, dezminţirea, dată chiar de reprezentanţii aceloraşi minorităţi, propagandei ostilă nouă şi subscrierea lor formală la actul care pecetluieşte dreptul României de a prezida, în locul Vienei şi al Budapestei, la buna orînduială a culturii minoritare în noile teritorii. [...] Congresul e menit să completeze, moralmente, în lumea, fireşte, circumscrisă, a literelor şi artelor hotărîrile de neînlăturat de la Alba Iulia." (nr.1160, p.1) Dacă congresului îi poate fi atribuită o dimensiune politică, atunci ea nu este alta decît aceea de consacrare a Bucureştiului ca metropolă culturală. „Congresul artelor iniţiat de dl. Goga, conchide Dem. Teodorescu, nu poate fi decît orînduirea unei democraţii de cultură pentru afirmarea şi recunoaşterea Bucureştiului ca metropola spirituală a acelei lumi pe care România şi românescul o prezintă geografic, politic — şi, nădăjduim şi moral! — în această parte a Europei. Cu o astfel de ţintire, participarea artiştilor de neam străin din cuprinsul României la congres nu e numai firească, dar şi dorită. Prezenţa lor va fi o subscriere de fapt la recunoaşterea suveranităţii culturale a metropolei. E exact ce trebuie să căutăm." (nr.1155, p.3) Spre cinstea bravilor apărători ai democraţiei culturale trebuie să precizăm, în final, că ei nu exclud responsabilităţile ce decurg pentru România din asumarea unei atari calităţi. „Se urmăreşte recunoaşterea hegemoniei intelectuale şi artistice a Bucureştiului? se întreabă N. Soreanu. Dar atunci Bucureştiul va trebui să tragă consecinţele, [...] fiindcă Metropola trebuie să aibă în grijă pe acei cari i se închină ei." (nr.1164, p.3)

Nimic mai edificator, credem, pentru mentalitatea colectivă ce a dominat România în primii ani după unire decît această polemică pasională între reprezentanţii naţionalismului agresiv şi democraţii pro-europeni, activi în procesul de educare a majorităţii pentru recunoaşterea dreptului minorităţii. Spaţiu multi-naţional — mai ales prin aluviunile aduse de noile provincii incorporate —, România se dovedeşte la ora primelor începuturi un spaţiu concurenţial, în care pînă şi culturile, mai degrabă se înfruntă decît dialoghează. Se confruntă, dacă ar fi să sintetizăm, trei modele posibile ale relaţiilor inter-etnice: *asimilarea* naţionalităţilor într-un program naţional, *integrarea* — formula în care există un model supradeterminat (expresie a unui grup dominant, majoritar), dar care lasă posibilitatea unei serii de alte subculturi complementare — şi, în sfîrşit, *coabitarea*, axată pe schimbul echitabil, multicultural. Deocamdată toate aceste modele sînt prefigurate, fără ca vreunul dintre ele să se poată impune cu adevărat. ❑

NOTE

1. Brătianu se folosise de metoda faptului împlinit. La data consfătuirilor, unirea era deja realizată, în condițiile unei „vacanțe provizorii de putere" în Rusia și a discreditării puterii, de Sfatul Țării al Basarabiei și de Consiliul Național Român al Transilvaniei, emanație a Partidului Național Român. c. Durandin, **La Grande Roumanie: l'échec du modele national–libéral**, Coloque Strasbourg, 24-26 mai 1984;

2. Irina Livezeanu, *Between State and Nation: Romanian Lower–Middle–Class–Intelectuals in the Interwar Period*, în **Splintered Classes. Politics and Lower Middle Classes in Interwar Europe**, editat de Rudy Kohar, Holmes & Meier Publishers, New York, 1990; p.172;

3. I. Ștefan, *Noi și primatul politic*, în **Pagini Literare**, 1936, p.191-192;

4. T. Vianu, *Statul ca îndreptar*, în **Opere IX**, editat de Gelu Ionescu și George Gană. Note și postfață de George gană, Editura Minerva, 1980, p.481;

5. „ Stigmatul de a fi diferite, și totuși europene, a determinat, în cel mai bun caz, o ruptură fatală între societatea civilă și de stat, în cel mai rău caz, o acută problemă de autoidentificare, o schizofrenie centrată pe atracția-respingerea modelelor occidentale." Francisco Veiga, **Istoria Gărzii de Fier. 1919–1941, Mistica ultranaționalismului**, Traducere de Marian Ștefănescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 29–30;

6. Intelctualul ardelean nu percepe diversificarea strategiilor politice care a survenit în practica politică din România Mare ca pe o pluralitate benefică, ci o resimte, adesea, ca pe o dispersie a energiilor. V. în acest sens disputa dintre Goga și Maniu. Cel dîntîi contestă președintelui Partidului Național pretenția de a reprezenta și după Unire Ardealul printr-un singur mare partid, ceea ce, în opinia poetului de la Rășinari, ar condamna Ardealul la o politică regională, provincială. Pluralitatea partidelor și a programelor politice ardelene ar reprezenta, în noul context istoric, crede Goga, o dovadă de mobilitate, flexibilitate și realism politic.

7. Paul Ricoeur, **Eseuri de hermeneutică**, traducere de V. Tonoiu, Editura Humanitas, 1995, p.299;

8. Al. Hodoș, *Dușmanul din noi înșine*, în **Țara noastră**, An.V (1924), nr.31, p.970;

9. Al. Dima, *Ardealul și literatura*, în **Revista Fundațiilor Regale**, An. VII (1940), nr.10 (oct.), p.233;

10. T. Vianu, art. cit;

11. Un recensământ efectuat de administrația maghiară în 1910 are următoarele rezultate: populația totală în Transilvania: 5.248.522; dintre care: români 2.498.720 (53,76%), maghiari 1.498.849 (28,55%), germani 536.311 (10,21%), evrei 182.877 (3,48), alte naționalități 208.745 (3,97%) cf. **Anuarul statistic al României**, București. 1923. Corelate cu datele publicate de statistica oficială română pentru anul 1920 (v. N.T. Ionescu. *Mișcarea populației României în anii 1921–1922*, în **Buletinul statistic al României**, 1924, nr.1, p.51) se obține un raport de echivalență.

12. De la constituirea sa ca stat național unitar și pînă azi, problema minoritară a rămas actuală în România, antrenînd aspecte complexe — politice, religioase, culturale, etc. — și cunoscînd cîteva „momente fierbinți";

13. V. *Primul Congres al Artelor în România. Adeziunea Naționalităților*, în **Rampa**, An.V (1921), nr.1105 (miercuri 6 iul.), p.3;

14. Polemica poate fi urmărită în următoarele numere ale cotidianului **Rampa** din 1921, anul V: nr.1105 (mierc. 6 iul.), p.3; 1115 (dum.17 iul.), p.1; 1150 (dum.28 aug.), p.1; 1155 (sîmb. 3 sept.), p.3; 1157 (luni 5 sept.), p.1; 1158 (dum. 4 sept.), p.3; 1159 (joi 8 sept.), p.1; 1160 (dum.11 sept.), p.3; 1164 (mierc. 21 sept.), p.3; 1171 (joi, 22 sept.), p.2; 1173 (sîmb. 24 sept.),

p.1; 1174 (dum. 25 sept.), p.3; 1180 (luni 3 oct.), p.3; 1187 (mierc. 12 oct.), p.1. În continuare trimiterile se vor face prin indicare în text, între paranteze, a numărului revistei şi a paginii;

15. În realitate România a semnat abia la 9 decembrie 1919, deci cu întîrziere, un *Tratat special dintre Principalele Puteri Aliate şi Asociate şi România*;

16. Dennis Deletant, *Minorităţile şi autonomia în Europa de Est contemporană: schimbări ale percepţiei internaţionale*, în **Altera**, An.I (1995), nr.1, p.8;

17. O. Goga, *Darea de seamă* asupra activităţii Comitetului S.S.R., în **Buletinul S.S.R.**, 1925, p.5;

18. „... autorităţile româneşti au încercat iniţial să convingă angajaţii unguri să colaboreze şi să continue să-şi păstreze slujbele, permiţîndu-le chiar beneficii. Aceste tentative însă, în general, au eşuat. Maghiarii care contau — magistraţi, funcţionari, profesori — şi-au găsit slujbe în agricultură sau în industrie sau pur şi simplu au rămas şomeri [...] decît să accepte «compromisurile» cerute de români. Elitele maghiare nu puteau concepe să se subordoneze unor dispoziţii româneşti de vreme ce ei prevalaseră indubitabil în sectoarele moderne ale societăţii Transilvaniei, în oraşe, în instituţii politice şi culturale, în politică şi în comerţ. Începînd cu vara tîrzie a lui 1919, autorităţile româneşti din Transilvania au început să expulzeze diferitele categorii de ne-români din Transilvania — aristocraţi, intelectuali, funcţionari, etc. —, care refuzaseră să colaboreze. În timp ce mulţi erau expulzaţi din ţară, alţii erau numai alungaţi din zonele urbane în cele rurale şi din centrul oraşului în «mizerabilele cămăruţe de la periferie», probabil ca să se facă loc românilor care îi înlocuiau. În măsura în care evreii erau asimilaţi elitei societăţii maghiare, ei erau supuşi aceloraşi măsuri." Irina Livezeanu, luc. cit.;

19. Ibidem;

20. În cazul lui Rebreanu, atitudinea sa vehementă poate fi explicată şi prin considerente biografice (cererea de extrădare a guvernului maghiar din timpul primului război mondial, detenţia sa de la Gyula, etc.);

21. G. Kristóf, *Zece ani de viaţă literară a ungurimii din Ardeal*, în **Transilvania, Banatul, Crişana şi Maramureşul** (1918–1928), p.1158;

22. Radu Dragnea, *Formarea criticismului în Ardeal*, în **Ţara Noastră**, An.VI (1925). nr.2, 44.

*

***Liviu MALIŢA** (n. 1959) a absolvit Facultate de filologie din Cluj. Din 1990 este redactor la revista Apostrof. Este cercetător la Centrul de Studii Transilvane din Cluj şi lector universitar la Facultatea de Litere al Universităţii din Cluj. A publicat studii de critică literară şi de istoria literaturii în Echinox, Tribuna, Apostrof, Contemporanul etc. Cartea intitulată „Eu, scriitorul... — condiţia omului de litere din Ardeal între cele două războaie" se află sub tipar.*

Document

Lege privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)

Călăuzindu-se de principiile Constituţiei Republicii Moldova;

manifestînd bunăvoinţă şi năzuind de a păstra bunele relaţii dintre popoare care s-au construit timp de secole;

în scopul satisfacerii necesităţilor naţionale şi păstrării identităţii naţionale a găgăuzilor, dezvoltării lor plenare şi multilaterale, prosperării limbii şi culturii naţionale, asigurării sinestatorniciei politice şi economice;

ţinînd cont de faptul că purtătorul iniţial al statutului Găgăuziei (Gagauz Yeri — locul unde trăiesc găgăuzii) este poporul găgăuz puţin numeros, care locuieşte compact pe teritoriul Republicii Moldova;

acordînd prioritate drepturilor omului, înţelegînd necesitatea îmbinării intereselor general-umane cu cele naţionale;

reiterînd egalitatea în drepturi a tuturor cetăţenilor care locuiesc în unitatea teritorială autonomă ce se formează indiferent de naţionalitate şi de alte indicii,

Parlamentul Republicii adoptă prezenta lege.

Art. 1 — (1) Găgăuzia (Gagauz Yeri) este o unitate teritorială autonomă cu un statut special care, fiind o formă de autodeterminare a găgăuzilor, este parte componentă a Republicii Moldova.

(2) Găgăuzia soluţionează de sine stătător, în limitele competenţei sale, în interesul întregii populaţii, problemele dezvoltării politice, economice şi culturale.

(3) Pe teritoriul Găgăuziei sînt garantate toate drepturile şi libertăţile prevăzute de Constituţia şi legislaţia Republicii Moldova.

(4) În cazul schimbării statutului Republicii Moldova ca stat independent poporul Găgăuziei are dreptul la autodeterminare externă.

Art. 2. — Găgăuzia este administrată în temeiul Constituţiei Republicii Moldova, prezentei legi şi altor legi ale Republicii Moldova (cu excepţiile prevăzute de prezenta lege), Regulamentului Găgăuziei şi actelor normative ale

Adunării Populare (Halc Topluşu) a Găgăuziei care nu vin în contradicţie cu Constituţia şi legislaţia Republicii Moldova.

Art. 3. — (1) Limbile oficiale ale Găgăuziei sînt limbile moldovenească, găgăuză şi rusă. Pe teritoriul Găgăuziei este garantată funcţionarea, alături de limbile oficiale, şi a altor limbi.

(2) Corespondenţa cu autorităţile administraţiei publice ale Republicii Moldova, cu întreprinderile, organizaţiile şi instituţiile situate în afara teritoriului Găgăuziei se face în limbile moldovenească şi rusă.

Art. 4. — Găgăuzia îşi are simbolica sa, care se foloseşte deopotrivă cu simbolica de stat a Republicii Moldova.

Art. 5. — (1) În componenţa Găgăuziei intră localităţile în care găgăuzii constituie mai mult de 50 de procente din populaţie.

(2) Localităţile unde găgăuzii constituie mai puţin de 50 de procente din populaţie pot fi incluse în componenţa Găgăuziei în baza voinţei majorităţii alegătorilor, liber exprimate în cadrul referendului local, efectuat din iniţiativa a cel puţin o treime din alegătorii localităţii respective.

(3) Includerea localităţilor prevăzute la alin. (1) şi (2) ale prezentului articol în componenţa Găgăuziei are loc în baza rezultatelor referendumului local, efectuat în fiecare localitate în parte de către Guvernul Republicii Moldova.

(4) Localităţile care au intrat în componenţa Găgăuziei îşi păstrează dreptul de a ieşi din componenţa ei printr-un referendum local, efectuat din iniţiativa a cel puţin o treime din alegători, însă nu mai devreme de un an din momentul intrării în componenţa Găgăuziei.

Art. 6. — Pămîntul, subsolul, apele, regnul vegetal şi cel animal, alte resurse naturale, bunuri mobile şi imobile, aflate pe teritoriul Găgăuziei, sînt proprietate a poporului Republicii Moldova şi constituie totodată baza economică a Găgăuziei.

Art. 7. — Autoritatea reprezentativă a Găgăuziei este Adunarea Populară, investită cu dreptul de a adopta acte normative, în limitele competenţei sale.

Art. 8. — (1) Adunarea Populară a Găgăuziei este aleasă în circumscripţii teritoriale prin vot universal, egal, direct, secret şi liber exprimat pentru un mandat de 4 ani.

(2) Componenţa numerică a Adunării Populare se constituie astfel: un deputat de la 5 mii de alegători cu condiţia ca fiecare localitate să aibă cel puţin un deputat.

(3) Deputat în Adunarea Populară poate fi cetăţeanul Republicii Moldova care a împlinit vîrsta de 21 de ani şi în momentul efectuării alegerilor locale locuieşte pe teritoriul circumscripţiei teritoriale (localităţii) pe care o va reprezenta.

Art. 9. — Calitatea de deputat salarizat în Adunarea Populară a Găgăuziei este incompatibilă cu exercitarea oricărei alte funcţii retribuite de alte autorităţi locale, instituţii publice şi structuri antreprenoriale.

Art. 10. — (1) Adunarea Populară a Găgăuziei la prima sa şedinţă alege Pre-

şedintele Adunării Populare (Halc Topluşu Başî), vicepreşedinţii, Prezidiul şi aprobă Regulamentul Adunării Populare.

(2) Unul dintre vicepreşedinţii Adunării Populare este ales din rîndul deputaţilor de altă origine etnică decît cea găgăuză.

Art. 11. — (1) Adunarea Populară a Găgăuziei adoptă legi locale, în limitele competenţei sale, cu votul majorităţii deputaţilor aleşi.

(2) Regulamentul Găgăuziei se adoptă cu votul a două treimi din deputaţii aleşi.

Art. 12. — (1) De competenţa Adunării Populare ţine adoptarea actelor normative a căror executare este obligatorie pe teritoriul Găgăuziei, şi adoptarea Regulamentului Găgăuziei.

(2) Adunarea Populară adoptă legi locale în următoarele domenii:

a) ştiinţă, cultură, învăţămînt;

b) gospodărie comunală şi de locuinţe, urbanistică;

c) ocrotire a sănătăţii, cultură fizică şi sport;

d) activitatea bugetar-financiară şi fiscală locală;

e) economie şi ecologie;

f) relaţii de muncă şi asistenţă socială.

(3) În afară de aceasta, de competenţa Adunării Populare ţin:

a) soluţionarea în condiţiile legii a problemelor organizării teritoriale a Găgăuziei, stabilirii şi modificării categoriei localităţilor, a hotarelor raioanelor, oraşelor şi satelor, denumirilor lor;

b) participarea la promovarea politicii interne şi externe a Republicii Moldova în problemele care privesc interesele Găgăuziei;

c) stabilirea modului de organizare şi de activitate a autorităţilor administraţiei publice locale a Găgăuziei şi a asociaţiilor de cetăţeni, cu excepţia partidelor şi altor organizaţii social–politice;

d) fixarea, organizarea şi efectuarea alegerilor de deputaţi în Adunarea Populară şi aprobarea componenţei Comisiei Electorale Centrale pentru efectuarea alegerilor, fixarea alegerilor pentru autorităţile adiminstraţiei publice locale din Găgăuzia;

e) efectuarea referendumului local în problemele ce ţin de competenţa Găgăuziei;

f) aprobarea regulamentului privind simbolica Găgăuziei;

g) stabilirea titlurilor de onoare şi aprobarea distincţiilor;

h) examinarea chestiunii şi înaintarea în Parlamentul Republicii Moldova a iniţiativei privind decretarea stării excepţionale pe teritoriul Găgăuziei şi instituirea formei speciale de administrare, în acest caz, în interesul securităţii şi protecţiei locuitorilor Găgăuziei;

i) dreptul de a se adresa, în condiţiile legii, Curţii Constituţionale a Republicii Moldova pentru a anula actele normative ale autorităţilor legislative şi executive care lezează împuternicirile Găgăuziei.

(4) În cazul în care Curtea Constituţională a Republicii Moldova declară nule pe teritoriul Găgăuziei actele normative ale Republicii Moldova sau

unele prevederi ale lor, relaţiile juridice, apărute în urma acţiunii acestor acte normative, vor fi reglementate de către Parlament sau de către Preşedintele Republicii Moldova.

(5) Acţiunea actului normativ contestat se suspendă pînă la adoptarea de către Curtea Constituţională a hotărîrii respective.

(6) Actele normative ale Găgăuziei care contravin Constituţiei Republicii Moldova şi prezentei legi se declară nule.

Art. 13. — (1) Legea locală adoptată este semnată de Guvernatorul (Başkanul) Găgăuziei în termen de 10 zile. În cazul în care Guvernatorul nu este de acord cu legea adoptată, el o restituie pentru a fi definitivată.

(2) Dacă pentru legea locală votează repetat două treimi din numărul total de deputaţi ai Adunării Populare, ea se consideră adoptată şi urmează a fi semnată de Guvernator.

(3) Legea locală intră în vigoare la data publicării, dacă ea nu prevede altfel.

(4) Legile şi hotărîrile Adunării Populare sînt trimise Parlamentului şi Guvernului Republicii Moldova în termen de 10 zile de la data adoptării, cu titlu de informare.

Art. 14. — (1) Guvernatorul (Başkanul) este persoana oficială supremă a Găgăuziei. Lui i se subordonează toate autorităţile administraţiilor publice ale Găgăuziei.

(2) Guvernatorul Găgăuziei este ales prin vot universal, egal, direct, secret şi liber exprimat pentru un mandat de 4 ani, pe bază alternativă.

(3) Guvernatorul Găgăuziei trebuie să fie cetăţean al Republicii Moldova care a împlinit vîrsta de 35 de ani şi posedă limba găgăuză.

(4) Guvernatorul Găgăuziei este confirmat în funcţia de membru al Guvernului Republicii Moldova printr-un decret al Preşedintelui Republicii Moldova.

(5) Aceeaşi persoană este reeligibilă în funcţia de Guvernator al Găgăuziei pentru două mandate consecutiv.

(6) Guvernatorul Găgăuziei exercită conducerea activităţilor autorităţilor administraţiei publice şi poartă răspundere pentru exercitarea atribuţiilor cu care este investit prin lege.

(7) Guvernatorul Găgăuziei emite, în condiţiile prezentei legi, hotărîri şi dispoziţii care sînt executorii pe tot teritoriul Găgăuziei şi intră în vigoare la data publicării.

(8) Guvernatorul Găgăuziei informează anual Adunarea Populară despre activitatea autorităţilor administraţiei publice din Găgăuzia.

(9) Suspendarea din funcţie, înainte de termen, a Guvernatorului Găgăuziei are loc în cazul dacă acesta nu respectă Constituţia Republicii Moldova, prezenta lege, legile locale şi hotărîrile Adunării Populare sau dacă a comis o infracţiune.

(10) Decizia de destituire a Guvernatorului Găgăuziei se ia cu votul a două treimi din deputaţii aleşi ai Adunării Populare, iar decizia de destituire a altor persoane oficiale ale autorităţilor administraţiei publice cu majoritatea de voturi ale deputaţilor Adunării Populare.

Art. 15. — (1) Dacă Guvernatorul Găgăuziei din motive de boală sau din alte motive obiective este în imposibi-

litate de exercitare a atribuţiilor, interimatul funcţiei este asigurat de prim-vicepreşedintele Comitetului executiv (Bakannîk Komiteti) al Găgăuziei.

(2) În cazul destituirii Guvernatorului Găgăuziei sau al demisionării acestuia obligaţiile lui îi sînt încredinţate prim-vicepreşedintelui Comitetului executiv.

(3) Noile alegeri se efectuează cel tîrziu peste 3 luni după intervenirea vacanţei funcţiei de Guvernator al Găgăuziei.

Art. 16. — (1) Organul executiv permanent al Găgăuziei este Comitetul executiv care este format de către Adunarea Populară la prima sesiune pentru durata mandatului.

(2) La propunerea Guvernatorului Găgăuziei Adunarea Populară aprobă cu majoritatea de voturi ale deputaţilor componenţa Comitetului executiv.

Art. 17. — (1) Comitetul executiv al Găgăuziei asigură:

a) executarea şi respectarea Constituţiei şi legilor Republicii Moldova, precum şi a actelor normative ale Adunării Populare;

b) participarea la activitatea autorităţilor administraţiei publice centrale de specialitate ale Republicii Moldova în problemele ce ţin de interesele Găgăuziei;

c) reglemetarea, în condiţiile legii, a raporturilor de proprietate pe întreg teritoriul, administrarea economiei, construcţiei social–culturale, sistemului financiar–bugetar local, asistenţei sociale, retribuirii muncii, sistemului fiscal local, protecţiei mediului înconjurător şi folosirii raţionale a resurselor naturale;

d) determinare structurii şi direcţiilor prioritare de dezvoltare a economiei şi ale progresului tehnico–ştiinţific;

e) elaborarea programelor de dezvoltare economică, socială şi naţional–culturală, de protecţie a mediului înconjurător şi realizarea lor după aprobarea de către Adunarea Populară;

f) elaborarea şi prezentarea bugetului Găgăuziei spre aprobare Adunării Populare şi executarea acestuia;

g) soluţionarea problemelor ce ţin de securitatea ecologică, folosirea raţională, protecţia şi regenerarea resurselor naturale, instituirea carantinei şi declararea zonelor calamităţilor naturale;

h) elaborarea şi realizarea programelor în domeniul învăţămîntului, culturii, ocrotirii sănătăţii, culturii fizice şi sportului, asistenţei sociale, precum şi ocrotirea şi valorificarea monumentelor de istorie şi cultură;

i) egalitatea în drepturi şi libertăţile cetăţenilor, concilierea naţională şi civică, ocrotirea legalităţii şi ordinii publice;

j) elaborarea şi promovarea politicii demografice ştiinţific fundamentate, crearea programelor de urbanizare şi de dezvoltare a gospodăriei comunale şi de locuinţe;

k) funcţionarea şi dezvoltarea limbilor şi culturilor naţionale pe teritoriul Găgăuziei.

(2) Comitetul executiv deţine dreptul de iniţiativă legislativă în Adunarea Populară.

(3) Hotărîrile şi dispoziţiile Guvernatorului şi ale Comitetului executiv al Găgăuziei în temen de 10 zile după

adoptare sînt trimise Guvernului Republicii Moldova cu titlu de informare.

Art. 18. — (1) Bugetul Găgăuziei este format din toate tipurile de vărsăminte stabilite de legislaţia Republicii Moldova şi de Adunarea Populară.

(2) Raportul dintre bugetul Găgăuziei şi bugetul de stat se stabileşte în conformitate cu legile Republicii Moldova cu privire la sistemul bugetar şi cu privire la bugetul de stat pe anul corespunzător sub formă de vărsăminte fixe din toate tipurile de impozite şi plăţi.

Art. 19. — La propunerea Guvernatorului Găgăuziei conducătorii direcţiilor de branşă sînt incluşi în componenţa colegiilor ministerelor şi departamentelor Republicii Moldova.

Art. 20. — (1) Tribunalul Găgăuziei este o instanţă de gradul doi faţă de instanţele judecătoreşti ierarhic inferioare şi exemineză în calitate de primă instanţă cele mai complicate cazuri civile, administrative şi penale.

(2) Judecătorii instanţelor de judecată ale Găgăuziei sînt numiţi în funcţie prin Decretul Preşedintelui Republicii Moldova la propunerea Adunării Populare a Găgăuziei cu acordul Consiliului Superior al Magistraturii.

(3) Preşedintele Tribunalului Găgăuziei este din oficiu membru al Curţii Supreme de Justiţie.

Art. 21. — (1) Procuratura Găgăuziei îşi desfăşoară activitatea în corespundere cu Legea cu privire la Procuratura Republicii Moldova (cu excepţiile prevăzute de prezenta lege).

(2) Procurorul Găgăuziei este numit de către Procurorul General al Republicii Moldova la propunerea Adunării Populare şi este din oficiu membru al Colegiului Procuraturii Generale a Republicii Moldova.

(3) Procurorii ierarhic inferiori ai Găgăuziei sînt numiţi de către Procurorul General al Republicii Moldova la propunerea Procurorului Găgăuziei cu acordul Adunării Populare.

Art. 22. — (1) Şeful Direcţiei de justiţie a Găgăuziei este numit şi eliberat din funcţie de către ministrul justiţiei Republicii Moldova la propunerea Adunării Populare.

(2) Şeful Direcţiei de justiţie a Găgăuziei este din oficiu membru al colegiului Ministerului Justiţiei al Republicii Moldova.

Art. 23. — (1) Şeful Direcţiei securităţii naţionale a Găgăuziei este numit şi eliberat din funcţie de către ministrul securităţii naţionale a Republicii Moldova la propunerea Guvernatorului Găgăuziei după aprobarea lui de către Adunarea Populară.

(2) Şeful Direcţiei securităţii naţionale a Găgăuziei este din oficiu membru al colegiului Ministerului Securităţii Naţionale al Republicii Moldova.

Art. 24. — (1) Şeful Direcţiei afacerilor interne a Găgăuziei este numit şi eliberat din funcţie de către ministrul afacerilor interne al Republicii Moldova la propunerea Guvernatorului Găgăuziei cu acordul Adunării Populare.

(2) Şeful Direcţiei afacerilor interne a Găgăuziei este din oficiu membru al colegiului Ministerului Afacerilor Interne al Republicii Moldova.

(3) Comisarii comisariatelor de poliţie din Găgăuzia sînt numiţi şi eliberaţi din funcţie de către şeful Direcţiei afacerilor interne a Găgăuziei în numele ministrului afacerilor interne al Republicii Moldova.

(4) Şeful poliţiei municipale a Direcţiei afacerilor interne a Găgăuziei este numit şi eliberat din funcţie de către Guvernatorul Găgăuziei la propunerea şefului Direcţiei afacerilor interne a Găgăuziei şi se află în subordonarea lui operativă.

(5) Comandantul subunităţii trupelor de carabinieri (trupelor de interne) este numit şi eliberat din funcţie de către ministrul afacerilor interne al Republicii Moldova la propunerea Guvernatorului Găgăuziei.

Art. 25. — Republica Moldova este garantul realizării depline şi necondiţionate a împuternicirilor Găgăuziei, stabilite de prezenta lege.

Art. 26. — Centrul administrativ al Găgăuziei se stabileşte prin referendum local.

Art. 27. — (1) Prezenta lege este lege organică.

(2) Prezenta lege se modifică şi se completează cu votul a trei cincimi din deputaţii aleşi în Parlamentul Republicii Moldova.

PREŞEDINTELE PARLAMENTULUI,
Chişinău, 23 decembrie 1994. nr.344-XIII
Petru LUCINSCHI

HOTĂRÎRE pentru punerea în aplicare a Legii privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)

Parlamentul adoptă prezenta hotărîre.

Art. 1. — Legea privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri) se pune în aplicare la data publicării.

Art. 2. — Guvernul, în termen de o lună, de la data publicării legii:

va prezenta Parlamentului propuneri privind aducerea în concordanţă a legislaţiei în vigoare cu legea menţionată;

va aduce actele sale normative în concordanţă cu legea nominalizată;

va asigura revizuirea şi anularea de către ministere şi departamente a actelor lor normativ ce contravin legii menţionate;

va elabora şi va aproba Regulamentul provizoriu privind referendumul local;

va elabora şi va aproba în baza Legii cu privire la alegerile locale Regulamentul provizoriu cu privire la alegerile Guvernatorului Găgăuziei şi Regulamentul provizoriu cu privire la alegerile în Adunarea Populară a Găgăuziei.

Art. 3. — Guvernul va crea, pînă la 1 februarie 1995, o comisie mixtă din reprezentanţii săi şi ai autorităţilor administraţiei publice locale ale unor localităţi din sudul Republicii Moldova, care:

va exercita controlul asupra punerii în aplicare a legii menţionate;

va organiza şi efectua referendumul local în unele localităţi din sudul

Republicii Moldova în conformitate cu art.5 şi 26 a legii nominalizate;

va organiza şi efectua alegerile în Adunarea Populară a Găgăuziei şi a Guvernatorului Găgăuziei.

Art. 4. — Guvernul, pînă la 1 februarie 1995, va aloca din bugetul de stat mijloacele financiare necesare pentru îndeplinirea prevederilor art. 3 din prezenta hotărîre.

Art. 5. — Prezenta hotărîre intră în vigoare la data adoptării.

PREŞEDINTELE PARLAMENTULUI,
Chişinău, 23 decembrie 1994, nr.345–XIII
Petru LUCINSCHI

DECRET pentru promulgarea Legii privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)

În temeiul articolului 93 din Constituţia Republicii Moldova, Preşedintele Republicii Moldova decretează:

Art. 1. — Se promulgă Legea nr. 344–XIII din 23 decembrie 1994 „Privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)"

Art. 2. — Prezentul Decret intră în vigoare la data publicării.

PREŞEDINTELE REPUBLICII MOLDOVA,
Chişinău, 13 ianuarie 1995, nr.10–p
Mircea SNEGUR

Statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)

Eugen Patraş

Treptele autonomiei găgăuze în timp. La 23 decembrie 1994, Parlamentul Republicii Moldova, constituit în majoritate din reprezentanţi ai Partidului Democrat Agrar, precum şi ai Blocului Partidului Socialist şi ai Mişcării „Unitate–Edinstvo", a adoptat *Legea organică privind statutul special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)* (în traducere „Ţara găgăuzilor"). Adoptarea ei a fost o consecinţă directă a prevederii Articolului 111 din Constituţie, potrivit căreia „unor localităţi din sudul Republicii Moldova le pot fi atribuite forme şi condiţii speciale după statute speciale"[1].

Scurt istoric al problemei. Potrivit datelor istorice, găgăuzii, neam de origine turcică şi religie ortodoxă, s-au constituit în comunitate etnică între secolele XIV–XV în nord–estul Bulgariei[2]. Faptul că acest etnos nu dispune de un teritoriu naţional propriu a fost recunoscut anterior şi de unii specialişti găgăuzi[3]. Sub presiunea imperiului otoman, dar şi la invitaţia ţarului rus care, la 19 decembrie 1809 a semnat decretul privind colonizarea Bugeacului de către bulgaro–găgăuzi, o parte considerabilă a acestei seminţii s-a aşezat în sudul Basarabiei. La recensământul din 1989 în Republica Moldova locuiau 153,5 mii de găgăuzi, care alcătuiau 3,5% din întreaga populaţie a Republicii. Dintre ei, 135,6 mii locuiesc în 5 raioane sudice, constituind 47% din populaţia acestora (raionul Basarabeasca — 13,3 mii, 30%; raionul Vulcăneşti — 22,3 mii, 36%; raionul Comrat — 44,7 mii, 64%; raionul Taraclia — 12,2 mii, 27%, raionul Ceadîr–Lunga — 42,9 mii, 64%). Populaţia totală a acestor raioane reprezintă 287,8 mii locuitori aşezaţi în 93 de localităţi, elementului găgăuz aparţinîndu-i, în numai 27 din ele, mai mult de 50%.

Începînd cu 1989, la diferite întruniri ale reprezentanţilor comunităţii găgăuze s-a înaintat cererea formării unei autonomii teritoriale naţionale[4], pentru ca la 19 august 1990, Congresul Deputaţilor de toate nivelele, organizat la Comrat, să autoproclame crearea Republicii Autonome Sovietice Socialiste Găgăuze,

hotărîndu-se „libertatea de orice obligaţiuni politico–juridice faţă de R.S.S. Moldova, dat fiind faptul că Sovietul Suprem al R.S.S. Moldoveneşti a declarat ca nelegitimă crearea R.S.S. Moldoveneşti la 2 august 1990". Deşi această Hotărîre a fost anulată chiar a doua zi de Sovietul Suprem ca fiind ilegală, tendinţa de separatism în sudul republicii, cu spijinul direct al Moscovei, căpăta proporţii tot mai mari. Fostul for legislativ preconiza, în cadrul reorganizării administrativ–teritoriale a republicii, includerea raioanelor de sud cu populaţie găgăuză şi bulgară într-un singur judeţ, pentru a ţine mai bine seama de necesităţile culturale ale acestor minorităţi. Proiectul nu a fost însă realizat. Prin Hotărîrea actualului Parlament din 1 aprilie 1994 s-a constituit o comisie specială pentru pregătirea proiectului de lege privind statutul juridic al localităţilor populate preponderent cu găgăuzi[5], activitatea căreia s-a finalizat prin adoptarea *Legii Republicii Moldova privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)*[6]. Oportunitatea acordării unei autonomii teritoriale comunităţii găgăuze o vom analiza mai jos.

Găgăuzii — minoritate naţională sau popor? Un răspuns ştiinţific la această întrebare are o maximă importanţă, deoarece, în funcţie de el, pot exista diferite consecinţe juridice ale statutului acestei comunităţi. Or, dreptul la autodeterminare, conform dreptului internaţional explicitat şi în cele două Pacte internaţionale de bază ale ONU (p.1)[7], este rezervat doar popoarelor. Nici un document internaţional sau regional nu recunoaşte dreptul la autonomie naţional–teritorială pentru minorităţile naţionale. Dacă asupra noţiunii de „popor" există un oarecare consens, faţă de interpretarea termenului de „minoritate naţională", părerile sînt diferite, fapt constatat şi în Raportul explicativ la *Convenţia–Cadru pentru protecţia minorităţilor naţionale* a Consiliului Europei.

Dincolo de discuţiile teoretice, cîteva elemente constitutive, fundamentale pentru un popor, sînt unanim recunoscute. În contextul care ne interesează, ne vom referi doar la două dintre ele: teritoriul şi criteriul numeric al populaţiei.

Majoritatea specialiştilor recunosc că găgăuzii nu au un teritoriu istoric naţional în Republica Moldova, locul lor de constituire etnică fiind Bulgaria.

Dacă găgăuzii din Republica Moldova — 153,5 mii — sînt un „popor puţin numeros" (după cum formulează *Legea*) atunci cine sînt cei 300.000 de găgăuzi din Bulgaria sau cei 32.000 din Ucraina? Or, a afirma că există trei popoare găgăuze în trei state diferite este cel puţin neştiinţific. Experţii Consiliului Europei care, la rugămintea Parlametului Republicii Moldova, au efectuat expertiza a două proiecte de lege privind statutul comunităţii găgăuze, au demonstrat în unanimitate că aceştia nu reprezintă altceva decît o minoritate naţională. Vom cita o constatare a unuia dintre ei, profesor la Facultatea de Drept a Universităţii din Geneva, domnul Giorgio Malinverni: „Moldova nu este nici într-un fel obligată, nici în conformitate cu dreptul internaţional în vigoare, nici în conformitate cu diversele proiecte de convenţii şi declaraţii din ultimii ani, de a crea în sudul ţării o regiune autonomă pentru minoritatea

găgăuză. Consider, şi nu mă îndoiesc de aceasta, că găgăuzii sînt o minoritate naţională. Situaţia lor pare într-adevăr a fi diferită de cea a altor minorităţi din Europa Centrală. Prin urmare, nu se vede nici un motiv pentru ca găgăuzii să ceară să le fie recunoscut statutul de popor"[8].

Prevederile Legii privind statutul juiridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri). Fiind o parte componentă a Republicii Moldova, Articolul 1 menţionează că Găgăuzia este „o unitate teritorială autonomă şi reprezintă o formă de autodeterminare a găgăuzilor"[9]. Ea se creează „în scopul satisfacerii necesităţilor naţionale şi păstrării găgăuzilor, dezvoltării lor plenare şi multilaterale, prosperării limbii şi culturii naţionale, asigurării autostatorniciei politice şi economice."[10] În limitele competenţei sale, Găgăuzia poate soluţiona de sine stătător şi în interesul întregii populaţii toate problemele dezvoltării politice, economice şi culturale. Toate drepturile şi libertăţile prevăzute de Constituţie şi legislaţia Republicii Moldova, cu excepţia celor prevăzute de legea în cauză, sînt garantate şi în Găgăuzia (...).

În temeiul Hotărîrii pentru punerea în aplicare a *Legii privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)*, adoptată de Parlament în 23 decembrie 1994, decretul prezidenţial din 13 ianuarie 1995 pentru promulgarea *Legii* a dispus guvernului o serie de măsuri în vederea realizării acestor prevederi[14]. Controlul asupra procesului de punere în aplicare a *Legii privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)* este exercitat de către o comisie mixtă formată din reprezentanţi ai Guvernului Republicii Moldova şi autorităţilor publice locale ale unor localităţi din sudul republicii.

În urma referendumului efectuat la 5 martie 1989 în 37 de localităţi (inclusiv 27 cu populaţie preponderent găgăuză şi 10 cu populaţie neomogenă), 29 au votat pentru a fi incluse în unitatea teritorială autonomă Găgăuzia. După referendumul repetat din 26 martie din satul Svetlîi, raionul Taraclia, şi această localitate a intrat în noua autonomie[15]. Prin Hotărîrea din 21 martie a.c. Parlamentul a luat act de rezultatele referendumului, iar în zilele de 28 mai şi 11 iunie au avut loc alegerile în Adunarea Populară a Găgăuziei, a guvernatorului şi referendumul în problema stabilirii centrului administrativ al Găgăuziei (Comrat).

Concluzii. Întregul conţinut al *Legii privind statutul special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)* urmăreşte, de fapt, crearea unui stat în stat cu un asemenea grad de autonomie care i-ar permite în orice moment să se separe. De altfel, acest drept este prevăzut în Alineatul 3 din Articolul 1 din *Lege* care stipulează că „în cazul schimbării statutului Republicii Moldova, de stat independent, Găgăuzia are dreptul de autodeterminare externă"[16]. La ce schimbare se referă Legea este uşor de înţeles. Totuşi, după ce referirea dată a primit forţă de lege, domnul Ion Ungureanu, preşedintele Comisiei parlamentare pentru definirea proiectului de lege menţionat că apreciază această prevedere ca non-sens[17]. Stipularea din Articolul 1 transmite

de facto o parte din suveranitatea Republicii Moldova către noua formaţiune autonomă teritorială. Or, suveranitatea naţională în Republica Moldova, conform Articolul 2 al Constituţiei adoptată de acelaşi Parlament, aparţine întregului popor[18]. Deci, transferul unui volum oarecare de suveranitate putea fi realizat numai cu consinţământul întregului popor, adică prin referendum.

În continuarea acestui fapt, crearea vreunei autonomii teritoriale în Republica Moldova, care în practică nu înseamnă altceva decît o federalizare, vine în contradicţie şi cu prevederile Articolul 1 al Constituţiei care stabileşte că „Republica Moldova este un stat suveran şi independent, unitar şi indivizibil"[19]. Acelaşi deziderat conţine şi declaraţia despre independenţa Republicii Moldova[20]. În cazul dat avem însă de-a face cu o fisură serioasă atît în caracterul unitar cît şi în cel indivizibil al republicii. Statul unitar presupune doar „un singur centru de impulsiuni politice şi guvernamentale"[21]. Legea dată vine în contradicţie şi cu rezultatele sondajului sociologic din 6 martie 1994, în care majoritatea absolută a populaţiei s-a pronunţat pentru un stat independent şi unitar. Totodată, faptul că 3,5% din populaţie deţine 11% din teritoriul republicii poate constitui, în perspectivă, un motiv serios de instabilitate interetnică.

Referitor la textul ca atare al *Legii* ne vom limita la cîteva observaţii:

a) în cazul în care legile Parlamentului Republicii Moldova şi legile locale, în limitele de competenţă ale Adunării Populare, nu vor coincide, care din ele vor acţiona pe teritoriul Găgăuziei?

b) delimitarea competenţei autorităţilor republicane şi a celor autonome fiind imperfectă, în funcţie de conjuncturа politică existentă, se poate ajunge la interpretări diferite, cu consecinţe dintre cele mai nefaste. Aceasta şi datorită faptului că forţele de ordine care se vor afla pe teritoriul Găgăuziei sînt într-o mai mare măsură subordonate autorităţilor locale decît celor republicane;

c) dat fiind faptul că noua autonomie reprezintă o formă de autodeterminare exclusivă a găgăuzilor (Articolul 1 din Lege), ar fi fost cazul de a se stabili mai desfăşurat drepturile altor etnii care, de altfel, constituie o cotă considerabilă a noii formaţiuni teritoriale, devenind minoritari faţă de găgăuzi. Drepturile acordate prin această lege sînt de natură colectivă, constituind astfel un precedent european[22]. Prin acordarea unor asemenea drepturi se creează o situaţie pe care instrumentele juridice internaţionale şi regionale nu le recunosc. Luînd în considerare forţa juridică a acestei legi apreciem că ea este una mai mult constituţională decît organică. Oportunitatea ei, în general, este cu atît mai discutabilă cu cît cel mai recent şi mai valoros document juridic care reglementează problematica dată în Europa — *Convenţia-Cadru privind protecţia minorităţilor naţionale* — adoptată la 10 noiembrie 1994, deci pînă la promulgarea legii în cauză, nu prevede acordarea de drepturi colective şi, cu atît mai mult, de autonomie teritorială pe criterii etnice.

Adoptarea *Legii privind statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)* poate declanşa un lanţ de autonomii etnice atît în Republica Moldova, cît şi în afara ei. De altfel, Ivan Zabunov, preşedintele Societăţii de cultură bulgară „Vozrojdenie" (Renaşterea), a şi înaintat cererea „formării unei circumscripţii naţionale, administrativ-teritoriale cu sediul la Taraclia, ceea ce va permite să se creeze premise pentru rezolvarea multor probleme ale populaţiei bulgare[23]. Tot mai mult se discută, în cadrul acordării unui statut special pentru raioanele din stînga Nistrului, despre existenţa unui oarecare „popor transnistrean". O astfel de desfăşurare a evenimentelor ar putea periclita într-o mare măsură stabilitatea şi integritatea teritorială a Republicii Moldova, iar perspectiva unui confederaţii devine tot mai reală. Subiectul, de altfel, nu este străin unor forţe centrifuge din republică.

Intelectualitatea, forţele democratice din Republica Moldova, se pronunţă hotărît împotriva tendinţelor de separatism teritorial şi crearea diferitelor autonomii pe criterii etnice[24].

Devine tot mai evident faptul, că la baza creării unităţilor teritoriale autonome cu „statul special" stau nu atît motivele de ordin cultural sau juridic cît presiunile politice. Evoluţia actuală a evenimentelor în Republica Moldova este de o aşa natură că protecţia populaţiei majoritare devine tot mai actuală.

În acelaşi timp, nu putem să nu remarcăm că autorităţile centrale au depus eforturi care vizează restabilirea unui climat de concordie naţională, încurajînd şi spijinind procesele de renaştere naţională a minorităţilor. O dovadă a unei depline loialităţi faţă de dezvoltarea culturilor acestora este şi faptul că la data de 1 ianuarie 1995, în republică activau 25 de societăţi naţional-culturale.

Drepturile minorităţilor naţionale sînt privite ca un principiu fundamental al societăţii democratice şi statului de drept, iar protecţia lor — o parte integrantă a drepturilor omului în general.

Prevederile constituţionale (Articolul 4) privind prioritatea reglementărilor internaţionale, precum şi necesitatea interpretării dispoziţiilor privind drepturile şi libertăţile fundamentale ale omului în concordanţă cu Declaraţia Universală a Drepturilor Omului reprezintă o angajare fermă de promovare a standardelor internaţionale în acest domeniu, inclusiv pentru minorităţile naţionale.

Edificarea statutului de drept în care vor fi garantate şi aduse la nivelul standardelor internaţionale drepturile şi libertăţile persoanelor aparţinînd minorităţilor naţionale reprezintă şi una din priorităţile politicii externe a Republicii Moldova[25]. ❑

NOTE

1. **Constituţia Republicii Moldova**.
2. Ion Ţurcanu, *Găgăuzî MSSR neskoliko istoriceskih soobrajenii,* în *K voprosu o gagauzskooi avtonomii*, Chişinău, **Cartea Moldovenească**, 1990. p.40.
3. Guboglu M.N., Tanasoglu D.N., *Gagauzî. Sovietskaia Moldavia*, **Kratkaia Enţiklopedia**, Chişinău, 1982, p.121.

4. Kuroglu S.S., Tamadji G.A., Marunevici M.V., Dimoglo A.S., Iakovlev V.N., **O sozdanii Gagauzskoi Avtonomii Sovietskoi Soţialisticeskoi Respubliki v sostave Moldavskoi S.S.R.**, Comrat, 1989.

5. **Monitorul oficial**, 1994, nr.4, p.49.

6. **Monitorul Oficial**, 1995, nr.3–4, p.46.

7. *Pactul internaţional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale* şi, respectiv, *Pactul internaţional cu privire la drepturile civile şi politice*, în **Drepturile Omului**, pp.62, 71;

8. Giorgio Malinverni, **Raportul expertizei privind proiectele de lege asupra statutului juridic al comunităţii găgăuze din Republica Moldova**.

9. **Monitorul Oficial**, 1995, nr.3–4, p.46.

10. Idem.

11. Idem, p.47–48.

12. Idem, p.48.

13. Idem, p.49.

14. În acest sens s-au adoptat următoarele hotărîri: *Hotărîre cu privire la organizarea şi desfăşurarea referendumului local în unele localităţi din sudul Republicii Moldova*, în **Monitorul Oficial**, 1995, nr.2, p.4; *Hotărîre cu privire la aprobarea Regulamentului provizoriu privind organizarea şi efectuarea referendumului local în unele localităţi din sudul Republicii Moldova şi la fixarea datei referendumului*, în **Monitorul Oficial**, 1995, nr.11, p.1; *Hotărîre cu privire la aprobarea Regulamentului provizoriu privind alegerea guvernatorului (Başcanului) Găgăuziei (Gagauz Yeri) şi Regulamentul provizoriu cu privire la alegerile în Adunarea Populară (Halc Topluşu) a Găgăuziei (Gagauz Yeri)*, în Monitorul Oficial, 1995, nr.19, p.3.

15. Localităţile incluse în unitatea teritorială autonomă Găgăuzia (Gagauz Yeri) potrivit referendumului din 5 martie şi 26 martie 1995 sînt: Ceadîr–Lunga, Comrat, Vulcăneşti (oraşe), Alexeevca, Avdarma, Baurci, Beşalma, Beşghioz, Bugeac, Carbalia, Cazaclia, Cioc–Maidan, Cişmichioi, Chioselia–Ruse, Chiriet–Lunga, Chirsova, Congaz, Congazcicul de Jos, Congazcicul de Sus, Copceac, Cotovscoe, Dezghincea, Duduleşti, Etulia, Etulia Nouă, Ferapontievca, Gaidar, Joltai, Tomai, Svetîi (sate) — conform **Monitorului Oficial**, 1995, 25 martie.

16. **Monitorul Oficial**, 1995, nr.3-4, p.46.

17. *La spartul ghețurilor*, în rev. **Moldova Suverană**, Chişinău, 1995, 10 ianuarie.

18. **Constituţia Republicii Moldova**, p.4.

19. *Idem*.

20. *Declaraţia de independenţă a Republicii Moldova*, în **Republica Moldova în cifre şi fapte**, 1991, Chişinău, p.4.

21. Mihai Constantinescu, Ion Deleanu, Antonie Iorgovan, Ioan Moraru, Florin Vasilescu, Ioan Vida, **Constituţia României, comentată şi adnotată**, Bucureşti, 1992, p.7.

22. Acordarea unor drepturi colective pentru minorităţile naţionale nu constituie un precedent, ele fiind aplicate în unele ţări din Europa de Vest. Chiar şi dreptul de autodeterminare a popoarelor, asigurat de Carta ONU poate fi considerat un drept colectiv (n. red.).

23. *Speranţe ale bulgarilor din Moldova*, în rev. **Literatura şi Arta**, Chişinău, 1992, 2 iunie.

24. „Consiliul Uniunii Scriitorilor din Moldova îşi exprimă protestul său hotărît în legătură cu adoptarea de către actuala coaliţie guvernamentală agrariano–interfrontistă a Legii despre statutul juridic special al Gagauz Yeri — Găgăuzia. Pledînd de la începuturile mişcării de renaştere naţională pentru respectarea drepturilor minorităţilor naţionale aflate pe teritoriul Republicii Moldova, în conformitate cu standardele internaţionale, Consiliul Uniunii Scriitorilor constată cu stupefacţie ignorarea acestor standarde, inclusiv a avizelor Consiliului Europei, şi consideră

că tendinţele şi predispoziţiile oficiale de acordare, la stînga şi la dreapta a unor statute juridice speciale (!?) aduc prejudicii grave echilibrului politic din sud-estul european. Fiind îndreptate împotriva integrităţii şi unităţii statale, ele echivalează cu o trădare a intereselor naţionale şi sînt în fapt un act anticonstituţional de federalizare a Republicii Moldova în scopul menţinerii acesteia în sfera intereselor imperiale. Consiliul Uniunii Scriitorilor din Moldova consideră că problemele integrităţii şi unităţii teritoriale statale depăşesc prerogativele oricăreia dintre puteri — fie parlamentară, prezidenţială sau guvernamentală — soluţionarea lor definitivă ţinînd numai de competenţa poporul exprimată printr-un plebiscit general, în mod liber şi nestingherit de prezenţa armatelor străine." (*Declaraţia Consiliului Uniunii Scriitorilor din Moldova din 6 ianuarie 1995*, în rev. **„Literatura şi Arta"**, 1995, 12 ianuarie). „Congresul Frontului Popular Creştin-Democrat califică discuţiile politice despre o eventuală federalizare, făţişă sau mascată sub denumirea de «statute speciale», drept o diversiune menită să submineze integritatea teritorială a Republicii Moldova în scopul menţinerii acesteia în sfera de influenţă a Rusiei." (*Rezoluţia Congresului IV al Frontului Popular Creştin-Democrat din Republica Moldova*, în rev. **„Ţara"**, 1994, 26 aprilie)

25. *Concepţia politicii externe a Republicii Moldova*, în **Monitorul Oficial**, 1995, nr.20, p.10.

*

Eugen PATRAŞ — *Jurist, Cernăuţi, Ucraina. A deţinut funcţia de vice-preşedinte al Societăţii „Mihai Eminescu". În prezent este doctorand în ştiinţe politice al Şcolii Naţionale de Înalte Studii Politice şi Administrative din Bucureşti.*

Găgăuzii în Republica Moldova
Gagauz Yeri

Alexei Tulbure

O privire în trecutul găgăuzilor

Găgăuzii (153.000 de locuitori în întreaga țară) geografic locuiesc compact în nord–vestul şi sud–estul stepei Bugeacului (1.800 km^2), iar administrativ în raioanele Comrat şi Ceadîr–Lunga, în unele sate din raioanele Basarabeasca, Taraclia şi Vulcăneşti ale Republicii Moldova. Aici trăiesc 165.795 oameni, din care găgăuzii constituie 134.455 (82,5%), ruşii — 11.768 (7,09%), moldovenii — 8.276 (4,99%), bulgarii — 7.880 (4,7%), ucrainienii — 4.674 (2,80%), reprezentanții altor etnii constituie 1.258 persoane (0,76%).

Originea găgăuzilor este stîns legată de istoria neamurilor (triburi) turanice, care populau stepele Nord–Pontice. Din aceste triburi făceau parte pecenegii, neamurile turanice ale oguzilor (cunoscuți, de asemena, ca „tichiile negre"), polovețiii ş.a. Un rol decisiv în geneza poporului găgăuze a jucat elementul oguz. Etapa apariției etnosului — secolele IX–XIII — a fost întreruptă de invazia în stepele Nord–Pontice a tătaro–mongolilor, ceea ce a dus la retragerea neamurilor autohtone în Balcani. Ca popor, găgăuzii s-au format în partea de nord–est a peninsulei Balcanice, pe teritoriul Dobrogei. Aici s-a desăvîrşit procesul trecerii lor la viața sedentară şi al încreştinării lor, care a început încă de la contactele cu Rusia Kieviană. Secolele XIII–XVII — perioada balcanică a etnosului găgăuz, care, la rîndul său, a fost de asemenea violent întrerupt, dar de data aceasta de către năvălitorii de la sud — turcii, care, în pofida originii comune turcice, îi percepeau pe găgăuzii–creştini ca pe duşmani de altă credință[1].

La sfîrşitul sec. XVI în Bulgaria s-a instalat dominația otomană. Mulți locuitori ai ținutului părăseau aceste teritorii şi căutau azil pe teritoriile dintre Prut şi Nistru. Numărul refugiaților de peste Dunăre a sporit în secolul XVIII. Aceasta se explică prin dezastrele suferite de populația băştinaşă în urma ocupației otomane şi războaielor ruso–turce.

Strămutarea în masă a bulgarilor şi găgăuzilor în teritoriile dintre Prut şi Nistru este legată de războiul ruso–turc din 1806–1812, în urma căruia Basarabia este eliberată de sub jugul otoman şi ocupată de către Imperiul Rus creştin. După aceste evenimente numărul celor strămutaţi de peste Dunăre a crescut pînă la 27 de mii de suflete. La început ei trăiau în oraşe şi moşii boiereşti, dar treptat au început să se aşeze pe pămînturile libere ale Bugeacului. În acei ani au apărut primele localităţi bulgaro–găgăuze: Caragaci, Cubei, Enichioi, Vulcăneşti, Ciisia, Tabachi, Ceadîr–Lunga, Comrat (actualul centru administrativ al Găgăuziei), Satalic–Hadji. Spre anii '50 ai secolului al XIX-lea populaţia bulgaro–găgăuză din ţinut constituia deja circa 60 de mii de suflete.

Guvernul rus permitea bulgarilor şi găgăuzilor colonizarea pămînturilor pustii, avînd drept scop valofiricarea economică a regiunilor sudice ale Basarabiei. Bulgarii şi găgăuzii au beneficiat de condiţii deosebite faţă de cele din întregul imperiu: ei au avut posibilitatea să dezvolte forme capitaliste de producţie bazate pe conace rurale prospere. În anii '80 ai secolului trecut regiunile Basarabiei au ieşit pe locul I între guberniile ruse sudice specializate în agricultura de piaţă[2].

Această situaţie de prosperitate economică relativă a ţinutului nu putea să nu determine şi situaţia socială a populaţiei. Conform recensămîntului din 1897, găgăuzii erau unul dintre cele mai alfabetizate popoare dintre toate ce populau gubernia Basarabiei. Procesul de învăţămînt, ce-i drept, se efectua în limba rusă — pînă la crearea în deplină măsură a scrierii proprii nu s-a ajuns: lipseau ziare, reviste, tipografii în limba găgăuză. Totodată, literatura scrisă exista şi se răspîndea doar datorită eforturilor savanţilor, iluminiştilor, misionarilor.

Economia capitalistă prevedea şi o formă de administrare destul de evoluată a acestui ţinut. Aici, în prima jumătate a sec. XIX se practica autoadministrarea la diferite nivele. Cînd puterea din Petersburg sau cea gubernială încercau să limiteze înputernicirile locale, să centralizeze administraţia, aceasta provoca imediat o reacţie de rezistenţă din partea populaţiei cum a fost, de exemplu, răscoala din Comrat şi satele din apropiere din 6 ianuarie 1906. Atunci ţăranii i-au arestat pe reprezentanţii puterii locale şi au ales un comitet pentru administrarea satului şi întregii regiuni. Volostea Comrat a fost declarată republică. Comitetul a anulat toate impozitele, a oprit recrutarea, a început confiscarea pămînturilor moşiereşti. Răscoala a putut fi înăbuşită doar prin forţa armatei.

Din cele spuse pînă acum, din datele istorice pre-sovietice atît ale găgăuzilor, cît şi ale bulgarilor, putem trage două concluzii, în opinia noastră foarte importante:

a) în sudul Republicii Moldova nu putea şi nu poate apărea un spirit de rusofobie, ba dimpotrivă — pînă nu demult toate aspiraţiile găgăuzilor erau legate de Rusia în orice ipostază (lozincile mişcărilor social–politice găgăuze, apărute după destrămarea Uniunii Sovietice şi politizarea vieţii sociale în sudul Republicii Moldova, aveau un caracter pro-imperial, cu o bună doză de nostalgie faţă de

viaţa în „familia strînsă a popoarelor sovietice" — de fapt pro-ruse —, pentru stăpînul sovietic şi ocrotitor). Şi aceasta se întîmpla nu din cauza unei simpatii „inerente" a găgăuzilor faţă de ruşi, ci datorită memoriei istorice despre bunăstarea strămoşilor lor pe aceste pămînturi în epoca existenţei Imperiului Rus (acest fenomen poate fi urmărit şi la nemţii de pe Volga, la dunganii din Kazahstan ş.a.).

b)obişnuinţele existenţiale acumulate în trecut pot fi (şi au fost de fapt) manifestate atît sub forma de „suferinţe comparative", cît şi sub forma de revitalizare a acelor construcţii sociale, care permiteau prosperarea strămoşilor şi, în primul rînd, a ideilor de autoadministrare şi autoreglare.

Trebuie menţionat faptul că în perioada sovietică dominaţia sistemului administrativ de comandă a adus etnosul, ca şi toate naţiunile şi etniile din Uniunea Sovietică fără excepţie, la o stare deplorabilă: privarea poporului de dreptul de a-şi hotărî de sine stătător soarta pe teritoriul său etnic în sens economic şi ecologic, manifestată prin lipsa posibilităţii de a se folosi de rezultatele muncii sale, pierderea tradiţiilor agricole seculare şi a multor obiceiuri şi tradiţii strămoşeşti. Toate acestea au afectat extrem de negativ procesul de formare a noilor generaţii ale găgăuzilor, a calităţilor civice, etico–morale şi de afacere.

Perioada post-sovietică: situaţia găgăuzilor şi politizarea vieţii sociale în sudul Republicii Moldova

Procesul de politizare a vieţii din sudul Republicii Moldova, formarea cîtorva formaţiuni civice şi, în primul rînd, a mişcării „Gagauz–Halci" au fost percepute la Chişinău ca ceva foarte dureros. Puterea centrală vedea în aceasta ba o intervenţie a unui centru din exteriorul ţării, ba acţiuni din partea intelectualilor orgolioşi şi dornici de putere. Dar acest fenomen are adînci premise economice, sociale şi culturale.

În spatele tuturor peripeţiilor luptei politice şi ideologice dintre Chişinău şi Comrat, care au avut loc în prima jumătate a anilor '90, era necesitatea acestei regiuni de a obţine libertatea economică şi culturală. Subiectul activităţii economice a regiunii trebuia să devină înşişi găgăuzii, care prin intermediul organelor lor de putere să poată administra proprietatea, să regleze utilizarea materiei prime, să exercite controlul asupra activităţii agenţilor economici, etc.

Găgăuzii, probabil, au suferit cel mai mult din cauza politicii planificării centralizate şi redistribuirii resurselor şi materiilor prime. Putem să ne aducem aminte doar de daunele enorme cauzate de implementarea legii „antialcoolice" din 1985. Din 240 de mii de hectare de viţă de vie, 80 de mii au fost defrişate. Sudul agricol, specializat în viticultură, fiind puternic afectat prin aceasta.

Existau discriminări mai puţin cunoscute opiniei publice, cum a fost, de exemplu, organizarea „luptei contra nicotinei", cînd puterea centrală a început campania nu împotriva fumatului, ci a producţiei de tutun. Ca rezultat, suprafeţele cultivate cu tutun în unele gospodării din sudul republicii au fost reduse de două ori, ceea ce indiscutabil s-a răsfrînt negativ asupra economiei lor.

Situaţia social-politică a populaţiei din sudul Republicii Moldova era agravată nu numai de deformările din politica puterii centrale, ci şi de nesoluţionarea tradiţionalelor probleme economice şi ecologice, cum ar fi, de exemplu, lipsa de apă în aceste regiuni.

Nu putem să nu menţionăm şi problemele din domeniul social, care, la rîndul lor, au dus la tensionarea situaţiei pe teritoriile compact populate de găgăuzi şi bulgari. La începutul anilor '90 procentul găgăuzilor între cei angajaţi în organele administrative de toate nivelele constituia 0,4%. Din cei 42 de lucrători de răspundere ai aparatului Prezidiului Sovietului Suprem al Republicii Sovietice Moldoveneşti (R.S.S.M.) nici unul nu era găgăuz sau bulgar. Între conducătorii ministerelor şi comitetelor de stat la fel nu era nici un găgăuz. Din cei 80 de adjuncţi ai miniştrilor şi ai preşedinţilor comitetelor de stat numai unul era găgăuz. Chiar în Comrat, unde găgăuzii constituiau 62% din populaţie, numai 32% din posturile de conducere erau ocupate de găgăuzi[3].

O altă problemă care a afectat grav populaţia acestor regiuni în primii ani ai schimbărilor social-economice şi politice, iniţiate de puterea centrală din Moscova (aşa-numita „perestroika") şi continuate de Chişinău, adăugîndu-i-se dimensiunea de emancipare naţională, a devenit şomajul. Şi dacă luăm în considerare că problema posibilităţii de a munci, în conştiinţa multora era legată de problema brusc apărută — „limba moldovenească de stat" şi necesitatea cunoaşterii ei — atunci nu era greu de înţeles de ce a apărut această spaimă de a deveni marginali, inclusiv la găgăuzi. „Sudul Moldovei nu se dezvoltă, de la noi se scoate materia primă la preţuri reduse, iar după aceea se aduce producţia gata la preţuri foarte înalte. Industria e în stagnare, oamenii nu au unde munci. În loc de a soluţiona aceste probleme, se încearcă să ne fie impusă o limbă nouă — statutul limbii moldoveneşti de stat, ei doresc să ne arunce înapoi în dezvoltarea noastră. Poporul găgăuz nu va primi această lege!"[4] Aceasta era reacţia multor găgăuzi la adoptarea de către Sovietul Suprem (organul suprem legislativ) al Republicii Moldova a *Legii cu privire la limba de stat şi funcţionarea limbilor pe teritoriul Republicii Moldova* (august 1989).

Starea culturii găgăuzilor putea fi apreciată ca critică: poporul, care în majoritatea sa pînă la evenimentele din 1917 din Rusia era relativ învăţat, a ajuns pe ultimul loc în republică după nivelul de învăţămînt, mai mult decît atît, proporţia de rupere a persoanelor cu studii superioare din sînul poporului găgăuz, în comparaţie cu reprezentanţii altor etnii era de 20:1 faţă de 3:1, în defavoarea găgăuzilor.

„Avem în faţă un fenomen de depopulare, spălare a caracteristicilor etnice principale — limba maternă, cultura, conştiinţa naţională, care duc la totală deznaţionalizare a etnosului, cum s-a şi întîmplat în alte regiuni populate de găgăuzi. Generaţia actuală a tinerilor deja nu mai posedă moştenirea folclorică a poporului găgăuz, nu mai cîntă copiilor săi cîntece de leagăn, nu le povesteşte poveşti în limba maternă... Orice domeniu am lua, toate au nevoie de renaştere,

stimulare, de măsuri urgente în scopul stopării şi depăşirii crizei principalelor caracteristici etnice ale poporului — limba, cultura, modul tradiţional de viaţă, conştiinţa naţională, obiceiurile, ritualurile, etc".[5]

Din cele expuse reiese clar că dorinţa găgăuzilor de a obţine autonomie era destul de argumentată şi necesita o atenţie sporită şi urgentă din partea Chişinăului.

Ţinînd cont de spaţiul limitat considerăm că nu e relevantă descrierea detaliată a tuturor evenimentelor politice din prima jumătate a anilor '90, legate de problema autonomiei găgăuzilor. Este suficient de menţionat faptul că în unele momente s-a ajuns la confruntări armate deschise dintre Chişinău şi Comrat, ultimul declarînd republica autonomă pe teritoriile compact populate de găgăuzi. Apariţia grupărilor paramilitare înarmate pe teritoriile din sudul Republicii Moldova, acţiunile nechizbuite ale conducerii locale, orientările lor clar pro-comuniste, susţinerea din partea lor a separatiştilor transnistrieni (o altă problemă politică acută a Republicii Moldova), conflictele cu populaţia bulgară, rămasă loială noii autorităţi de la Chişinău — toate acestea au dus la tensionarea situaţiei social–politice în sudul ţării.

Un alt exemplu al tensionării relaţiilor dintre Chişinău şi Comrat a fost ameninţarea din partea găgăuzilor cu boicotarea alegerilor parlamentare din Moldova, din 27 februarie 1994. Numai măsurile energice întreprinse de autorităţile de la Chişinău, promisiunea de a acorda în cel mai scurt timp un statut autonom găgăuzilor a făcut posibilă participarea acestora la alegeri.

După alegerile parlamentare din februarie 1994, graţie disponibilităţii ambelor părţi pentru compromis, dialogul a fost treptat restabilit. Găgăuzii au abandonat revendicările lor pentru autodeterminare naţională, iar autorităţile moldoveneşti au acceptat principiul statutului juridic special pentru Găgăuzia.

Statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri)

La 21 iulie 1993, Parlamentul Moldovei a solicitat Consiliului Europei o expertiză juridică pentru două texte separate, şi anume: proiectul *„Legii cu privire la statutul regiunii autonome al Gagauz Yeri — Găgăuzia"*, care a fost pregătit la Comrat, şi proiectul „legii cu privire la statutul minorităţii găgăuze în Republica Moldova", care a fost elaborat de către grupurile parlamentare moldoveneşti. Experţii Consiliului Europei nu au susţinut aserţiunea că găgăuzii ar fi un popor, avînd dreptul la autodeterminare. Ei (la fel ca şi politicienii realişti din Moldova) au preferat o soluţie generală, aplicabilă pentru toate minorităţile aflate pe teritoriul Republicii Moldova: drepturile minorităţilor pot fi garantate de o autonomie largă culturală şi o descentralizare a puterii în favoarea (la momentul iniţial) autorităţilor locale. Nici unul dintre aceste proiecte nu a fost adoptat, fiind atunci blocate în Parlamentul Moldovei.

Cum am mai menţionat, după alegerile parlamentare întreaga situaţie s-a schimbat, creîndu-se premise pentru reînceperea lucrului la statutul special al Găgăuziei. Baza juridică pentru atribuirea statutului special de autonomie a fost

consolidată prin adoptarea Constituţiei Republicii Moldova (29 iulie 1994), unde în art. 111 (1) se spune: „Localităţilor din stînga Nistrului, precum şi unor localităţi din sudul Republicii Moldova, le pot fi atribuite forme şi condiţii speciale de autonomie după statute speciale adoptate prin legi organice". O comisie mixtă, compusă din membrii Parlamentului Moldovei şi delegaţii „Autoproclamatei Republici Găgăuze", a pregătit textul definitiv a proiectului de lege cu privire la statutul juridic special al Găgăuziei, care a fost adoptată în a doua lectură de către Parlamentul Republicii Moldova la 23 decembrie 1994.

În Lege au fost introduse modificări importante în comparaţie cu proiectul adoptat în prima lectură în iulie 1994. În particular, referinţa la **„poporul găgăuz"** a fost păstrată, iar Găgăuzia (Gagauz Yeri) a fost proclamată entitate pe plan administrativ şi teritorial (în loc de „entitate autonomă pe plan naţional şi teritorial", cum era în proiect). Referinţa la „dorinţa poporului găgăuz pentru autodeterminare" a fost suprimată, şi a fost accentuată egalitatea tuturor cetăţenilor care trăiesc în entitatea teritorială nou creată, independent de apartenenţa lor etnică sau de altă natură.

De asemenea în lege este stipulat: „În cazul schimbării statutului Republicii Moldova ca stat independent poporul Găgăuziei are dreptul la autodeterminare externă"[6]. Comentariile sînt de prisos şi, totuşi, aş dori să subliniez faptul, că liderii găgăuzi au accentuat în nenumărate rînduri, că sensul acestei dispoziţii este pur simbolic — ei vor face totul pentru a păstra independenţa Moldovei.

În aprilie 1995 a avut loc referendumul în unele localităţi din sudul Moldovei cu privire la intrarea în componenţa Găgăuziei — Gagauz Yeri, în urma căreia a fost stabilită componenţa teritorială a noii autonomii. În luna mai 1995 în Găgăuzia au fost organizate alegerile Guvernatorului şi al Adunării Populare a Gagauz Yeri.

Unele din primele acte normative proprii ale acestei autonomii în cadrul Republicii Moldova au fost:

- Regulamentul Adunării Populare;
- Legea cu privire la zilele de sărbătoare şi comemorative pe teritoriul Găgăuziei;
- Legea cu privire la drapelul Găgăuziei;
- Legea cu privire la funcţionarea limbilor pe teritoriul Găgăuziei;

şi alte acte normative cu caracter economic şi social.

Astăzi este greu de prevăzut cum vor evolua evenimentele din Găgăuzia şi în sudul Moldovei în general. Un lucru este clar: prin atribuirea acestor teritorii a statutului juridic special a fost soluţionată o serioasă problemă politică internă a Republicii Moldova, a fost depăşită starea acută de tensiune în sudul ţării, Moldova şi-a consolidat integritatea sa teritorială şi, în sfîrşit, s-au creat premisele juridice şi sociale pentru o adevărată autoguvernare a găgăuzilor în Republica Moldova. ❑

NOTE

1. Dron I.V. ***Toponimia şi antroponimia contemporană a găgăuzilor***, Chişinău,1989, pp.5–13.

2. Meseriuc I.I ***Dezvoltarea social–economică a satelor bulgare şi găgăuze în Basarabia Sudică*** *(1808–1856)*, Chişinău, 1071, p.124, 126.

3. ***Argumentarea necesităţii etnodemografice, istorico–culturale, social–economice şi juridico–politice a formării autonomiei naţional–statale a poporului găgăuz pe teritoriul lui de trai compact în regiunile de sud ale Republicii Sovietice Socialiste Moldoveneşti (R.S.S.M.); Materialele Comisiei prezidiumului Sovietului Suprem al R.S.S.M. cu privire la studierea interpelării deputaţilor U.R.S.S. şi al altor adresări referitoare la crearea autonomiei poporului găgăuz***; Comrat, 1989, p.12.

4. ***Cuvîntul leninist***; Comrat, 1989, Nr.45, p.2.

5. ***Materialele Comisiei Prezidiumului Sovietului Suprem al R.S.S.M. cu privire la studierea interpelărilor deputaţilor U.R.S.S. şi al altor adresări referitoare la crearea autonomiei poporului găgăuz***; Comrat, 1990, p.8.

6. *Lege privind la statutul juridic special al Găgăuziei (Gagauz Yeri, art. 1 (4);* ***Monitorul Oficial al Republicii Moldova***, Nr.3–4, 14 ianuarie 1995.

*

Alexei TULBURE, *(Chişinău) este deputat în Parlamentul Republicii Moldova şi preşedintele Departamentului de Relaţii Interparlamentare.*

Armenii în Transilvania

Nicolae Gazdovits

Studiind lucrările unor istorici români, maghiari, armeni şi alţii[1], putem deduce următoarele trei mari perioade ale prezenţei şi activităţii armenilor în Transilvania:

1. Perioada dintre prima menţionare a armenilor în Transilvania, pînă la jumătatea secolului al XV-lea. Această perioadă se subîmparte pe două etape: etapa romană şi etapa arpadiană;

2. Perioada dintre cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea şi anul 1672;

3. Perioada de după anul 1672.

Evenimentele petrecute în viaţa armenilor din Transilvania în cursul acestor secole, precum şi realizările lor cele mai semnificative, ne îndreptăţesc să recurgem la această periodizare. Ele fac ca intervalele de timp mai sus menţionate să fie bine distincte între ele, atît sub aspectul numeric al prezenţei lor în Transilvania, cît şi mai ales din punctul de vedere al conţinutului calitativ al rolului pe care l-au jucat pe aceste pămînturi.

1. Prima perioadă (pînă la jumătatea secolului al XV-lea)

Chestiunea prezenţei şi rolului armenilor în Transilvania este o problemă deosebit de complexă, controversată şi delicată. Complexitatea problemei rezultă din numărul mare de evenimente petrecute într-un timp foarte îndelungat, obligatoriu de analizat dacă dorim să primim un răspuns cît de cît satisfăcător. În orice caz, chestiunea apariţiei şi a rolului armenilor în Transilvania poate primi un răspuns satisfăcător numai dacă este analizată încă din perioada romană a Panoniei şi Transilvaniei, iar apoi în perioada arpadiană, odată cu apariţia ungurilor în Cîmpia Panonică şi extinderea lor spre Transilvania. Aceasta datorită faptului că atît romanii, cît şi ungurii au avut un important număr de luptători armeni în armatele lor, care, după lăsarea lor la vatră, aveau dreptul de a se căsători cu fete localnice şi de a se stabili în părţile locului unde i-a găsit terminarea serviciului militar.

Pe de altă parte, împreună cu triburile migratoare maghiare, au fost antrenate şi aduse în Panonia, mai pe urmă în Transilvania, importante fragmente din populaţia armeană refugiată, încă din timpul existenţei lor în nord–estul (Lebedia), cît şi în nord–vestul Mării Negre (Atelkuzu).

În ceea ce priveşte *prima etapă*, precizăm că prezenţa armeană în Panonia şi Transilvania încă din perioada romană este demonstrată cu documente provenite din cele mai diverse izvoare istoriografice, acceptate de către toţi istoricii maghiari, armeni şi de alte naţionalităţi, care s-au ocupat de această problemă.

În acest sens cele mai vechi date ni le furnizează istoricii romani Tertulianus („*Apologia...*") şi Eusebius, care ne descriu cele trei campanii militare ale împăratului Marcus Aurelius (161–180) în Panonia, împotriva unor triburi germanice rebele, cea mai strălucită victorie fiind aceea pe care a obţinut-o cu Legiunea „Fulminatrix" asupra marcomanilor şi quazilor, şi unde unităţile formate din militari armeni au jucat un rol decisiv[2].

În tabăra romană lupta şi o vexillaţie[3] din cadrul Legiunii a XII-a. Reşedinţa de bază a acestei legiuni era în Asia Mică, la Melitene, şi în cea mai mare parte era recrutată din tineri armeni cu aptitudini fizice şi militare deosebite, de religie preponderent creştină, precum şi soldaţi neangajaţi, tot armeni şi creştini, cu o mare experienţă în luptă. Deci, era una dintre marile unităţi militare de elită a armantei romane, organizată pe mai multe vexillaţii. Dată fiind importanţa războiului din zona Solva, împăratul a ordonat detaşarea unei vexillaţii din cadrul Legiunii a XII-a, pentru întărirea trupelor Legiunii a II-a Panonia, care avea în sarcină apărarea frontierei din sectorul Solva (devenit mai tîrziu Strigoniu, apoi Esztergom).

Documentele nu ne precizează cît timp a staţionat Legiunea a XII-a „Fulminatrix" în zona localităţii Solva, cîte contingente de armeni au fost lăsate la vatră din cadrul acestei mari unităţi militare romane şi cîţi soldaţi armeni au rămas pe loc după eliberarea lor din armantă, căsătorindu-se cu fete localnice, s-au cîţi s-au aşezat în Transilvania pe drumul lor de înapoiere pe marea arteră de comunicaţie romană: Porolissum — Napoca — Apullum — Caput Stenarum — Lucidava, apucîndu-se de îndeletniciri comerciale. În orice caz, încă din timpul romanilor, prezenţa negustorilor stabili armeni şi greci pe căile de acces romane din Panonia şi Transilvania este des semnalată, cu precădere în zona Pasului Turnu–Roşu.

Mult mai complexă este problematica prezenţei şi rolului armenilor din cadrul *etapei a doua*, după apariţia ungurilor în Panonia (895) şi extinderea lor spre Transilvania. Tema necesită reamintirea contactelor armeano–ungare încă din secolul al VI-lea şi al VII-lea, dovedite şi acceptate de către toţi istoricii care s-au ocupat de această problemă. Deosebiri de păreri există numai în privinţa determinării amplorii şi profunzimii acestor contacte, respectiv a gradului de influenţă etnică reciprocă. Întemeierea *Terrei Armenorum de Pannonia* către sfîrşitul secolului al IX-lea şi, ceva mai tîrziu, a *Terrei Armenorum de Transilvania,* precum şi existenţa

numeroaselor localităţi a căror denumire provine din cuvîntul „armeni" şi prezenţa în vocabularul limbii maghiare a unui important număr de cuvinte de origine armeană, dovedesc în mod incontestabil străvechi contacte armeano–maghiare.

Pentru înţelegerea acestor aspecte, trebuie să reamintim, în principal, următoarele: în primul rînd, situaţia populaţiei armene în perioada cînd triburile maghiare în curs de migrare au ajuns în regiunile dintre Marea Neagră şi Marea Caspică, precum şi în nordul şi în nord–vestul Mării Negre (Lebedia, respectiv Atelkuzu, secolele VII–IX); în al doilea rînd, trebuie să cunoaştem direcţiile de migrare ale triburilor maghiare, precum şi evenimentele mai importante care s-au produs pe linia contactelor armeano–maghiare, pe timpul „popasurilor" făcute de aceste triburi în mişcare.

Cu privire la situaţia populaţiei armene între secolul al VI-lea şi al IX-lea, ne abţinem de la descrierea detaliată a marilor zguduiri provocate de romani, perşi, arabi în această perioadă. Important este să reţinem faptul că, încă din acele timpuri, pe văile din nordul Caucazului, ale rîului Kuban (Armavir), în zona Arhanghelsk, precum şi pe fîşia de-a lungul litoralului nord–estic, nordic şi nord–vestic al Mării Negre, au existat importante fragmente de grupuri de refugiaţi armeni, proveniţi în special din jumătatea nordică a Armeniei istorice[4].

Privind harta celor două itinerare ale migraţiei triburilor maghiare în secolele VI–IX şi interpretînd relatările anterioare referitoare la situaţia populaţiei armene refugiate, putem să ne dăm uşor seama că în special în a doua jumătate a perioadei, drumurile, precum şi „popasurile" triburilor străvechi maghiare, au trecut, respectiv au fost dispuse în asemenea regiuni, unde au existat importante segmente ale populaţiei armene refugiate. Ba mai mult, în varianta adepţilor originii turanice a triburilor maghiare, drumul migraţiei lor ar fi trecut chiar prin Armenia. Această situaţie a făcut posibilă luarea unor contacte şi stabilirea unor relaţii dintre membrii celor două popoare.

În ceea ce priveşte itinerarul urmat de către „o parte" dintre triburile maghiare în urma luptelor pierdute cu pecenegii, părerea istoricilor este împărţită. Unii sînt de acord cu afirmaţia împăratului Constantin al VII-lea Porphyrogennetos, după care această parte „a plecat, spre răsărit, spre părţile persane", după care la sfatul armenilor Sabartoiasfaloi[5]. şi-au continuat drumul spre vest, ajungînd în Armenia, pe valea Kurei, printre vechii locuitori Sabartoisasfaloi. De aici, peste Munţii Caucaz şi în lungul litoralului nordic al Mării Negre, s-au grăbit să-i ajungă din urmă pe ceilalţi, care se îndreptau spre Atelkuzu. După alţi istorici, în urma bătăliei pierdute cu pecenegii, „o parte" dintre triburile maghiare, tot la îndemnul armenilor existenţi printre ei, au plecat direct spre sud şi, trecînd Munţii Caucaz, au ajuns în Armenia, pe locul de baştină a armenilor Sabartoiasfaloi.

Din punctul de vedere al temei noastre, respectiv al contactelor armeano–maghiare, pe acest teritoriu s-au întîmplat trei evenimente comentate pe larg de

către cei doi împăraţi: primirea printre triburile maghiare a tribului khazar răsculat (după alţii a trei triburi khazare răsculate) numit khabar; alegerea lui Arpad ca unic şef militar al întregii coaliţii de triburi maghiaro–khabare; războiul dus de către această uniune de triburi, în alianţă cu bizantinii, împotriva bulgarilor ţarului Simeon cel Mare (893–927).

Toate cele trei evenimente sînt importante pentru că scot în evidenţă prezenţa armeană în cadrul acestei uniuni de triburi, în curs de formare, respectiv în viitoarea naţiunea maghiară.

Primirea printre triburile maghiare a tribului (triburilor) khabar este importantă prin prezenţa printre khazari, respectiv khabari a numeroşi luptători armeni, care „prin priceperea şi vitejia lor, au fost în primele rînduri ale bătăliilor", spune istoricul armean Leontinus (sec. X). Rezultă deci, pe lîngă aspectul direct al contactelor armeano–maghiare şi cel indirect al acestor relaţii, aceea „fraternizare" pomenită de către Constantin al VII-lea, ce a luat naştere datorită prezenţei armenilor în tribul (triburile) khabar.

În această compoziţie etnică au ajuns triburile maghiare în Panonia în cursul anului 895. Pentru noi, deci, nu mai constituie nici o mirare — nici ca prezenţă şi nici ca fapte de arme — cuvintele cronicarului maghiar Simon Kézai (sec. al XIII-lea), care subliniază că „pentru meritele lor, armenii au primit pămînturi şi diferite privilegii". Întrucît aceşti armeni amestecaţi printre triburile maghiare şi khabare au venit în Panonia sub conducerea lui Arpad, atît ei, cît şi urmaşii lor sînt numiţi de către istorici maghiari „armeni arpadieni".

Armenii arpadieni odată ajunşi în Panonia şi-au întemeiat o „ţară" numită în actele oficiale maghiare ale vremii: *Terra Armenorum de Pannonia*, cu capitala sa denumită „Villa Ermen", sau mai simplu „Ermen", mai tîrziu Satul Armeni.

Armenii arpadieni, în funcţie de tribul maghiar de care se raliaseră, s-au aşezat şi în alte părţi ale Panoniei, iar, pe măsura extinderii dominaţiei maghiare, şi pe locuri aflate în afara Panoniei. Din faptul că Satul Armeni a devenit sediul unei episcopii armene, putem să tragem concluzia că, pe teritoriul viitorului stat maghiar au existat mai multe centre cu populaţie armeană relativ numeroasă, care le-a permis înfiinţarea de parohii armene.

O asemenea colonie armeană a fost *Terra Armenorum de Transilvania*, cu sediul episcopiei armene la Tălmaciul Sibiului. Existenţa armenilor din zona Tălmaciu este semnalată în lucrările mai multor cronicari sau istorici, printre care András Illés în opera sa „*Ortus et progresus variarum in Dacia Gentium*", remarcînd existenţa armenilor „... la Pasul Turnul Roşu încă din evul mediu...". B. P. Haşdeu crede că aceşti armeni sînt originari şi de la Curtea de Argeş, susţinînd că după înfiinţarea episcopiei ortodoxe din această localitate, majoritatea armenilor care au construit biserica mănăstirii Argeş, au fost obligaţi să fugă la Tălmaciu.

La Muzeul Naţional din Budapesta se păstrează sigiliul de ceară al episcopului armean „Martinus de Tolmachy". De asemenea, în Biblioteca săsească de la Sibiu

există lucrarea în manuscris a celebrului istoric sas Josephus Caroli Eder, în care, sub titlul „*Exercitationes Diplomaticae*" prezintă textul unui document reconfirmat de mai multe ori pînă în 1453, în care arhiepiscopul Nicolae de Strigoniu, intervine pentru stingerea unui litigiu în jurul unei proprietăți funciare, ce s-a iscat între „Venerabilis in Christo Pater Frater Martinus, praedicta gratia Episcopus Armenorum de Tulmachy, noster suffraganeus" și „abbate Monasterii beata Virginis de Kyrcz" (Cîrța de Făgăraș[6]).

Dar dovada cea mai elocventă a existenței fostei *Terra Armenorum de Transilvania* și a episcopiei armene de la Tălmaciu ne-o dă populația autohtonă în viață, existentă în zona orășelului Tălmaciu. Acești locuitori, îi spun și azi zonei existente la marginea imediat sud–vestică a localității „Cîmpul Armeni". Nu-l ară, îl folosesc numai ca islaz comunal, făcîndu-i atenți pe copiii care se joacă pe terenul repectiv să fie cuviincioși și să nu vorbească urît, pentru că „... acolo, sub iarbă, sînt resturile unui cimitir armean, iar ceva mai încolo, ruinele unei biserici armene". La Tălmaciu a funcționat și mănăstirea armeană „Sfîntul Nicolae".

De asemenea, numeroasele localități din Transilvania purtînd nume armenești demonstrează existența unei populații armene destul de numeroase pe aceste teritorii. Asemenea localități sînt Armeniș (Örményes) din județele Cluj și Sibiu, Ormingya (Ormindea) din Hunedoara, Urmenișul de Cîmpie (Mezőörményes/ Armenisch), Orman (Ormány), etc.

Armenii și-au dovedit prezența lor printre triburile maghiare și prin numeoasele cuvinte comune, rămase nemodificate, sau cu puține deformări, în vocabularul limbii maghiare, atunci în formare. Referitor la cuvintele de proveninețâ armeană în vocabularul limbii maghiare, Kristóf Szongott, în lucrarea sa mai sus amintită, precizează că ar fi găsit 478 de asemenea cuvinte, față de numai 210, cîte a prezentat Kristóf Lukácsi, primul istoric, de origine armeană, care a studiat relațiile străvechi armeano–maghiare.

2. Perioada a doua (pînă la 1672)

Datorită încetării temporare a împrospătării Terrei Armenorum de Transilvania cu noi imigranți armeni, a „diluării" populațiilor din această zonă cu coloniști sași, precum și ca urmare a procesului de asimilare lent, la care s-a adăugat și marea ofensivă de catolicizare a populației necatolice din zonă, treptat, spre sfîrșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, numărul populației armene a început să scadă. Dispare încet din documentele vremii și denumirea administrativ–teritorială de Terra Armenorum. Pe de altă parte, începînd cu sfîrșitul secolului al XV-lea, în Moldova și Polonia s-au întîmplat unele evenimente, care au obligat grupuri importante de populație armeană să părăsească aceste țări și să emigreze, printre altele și în Transilvania.

Necesitatea părăsirii Moldovei, respectiv a Poloniei de către armeni nu s-a datorat dictonului latin „Ubi bene, ibi patria", ci prigoanei de natură politico–

economică sau pur religioasă practicată împotriva lor de către unii domnitori moldoveni, respectiv de către clerul polonez cu sprijinul substanţial al statului. Sînt istorici care pun această migrare a armenilor şi pe seama prezenţei armatei otomane, care a desfăşurat mai multe campanii militare în această perioadă pe teritoriul Moldovei. Noi considerăm că cea mai corectă apreciere a acestei motivaţii este împletirea celor trei categorii de cauze amintite mai sus. Totodată, armenii moldoveni persecutaţi şi-au găsit în Transilvania un bun loc de refugiu şi prin faptul că aici aveau posibilitatea să se aşeze şi printre o populaţie românească a cărei limbă şi obiceiuri le cunoşteau deja din timpul şederii lor, în Moldova.

Iată cîteva din evenimentele importante, în ordinea lor cronologică, care au dus la emigrarea populaţiei armene din Moldova:

• Persecutarea politico–religioasă a armenilor din nordul Moldovei de către regele polon Ioan I Albert (1492–1510) cu ocazia adversităţilor polono–moldovene din anul 1497, cînd un număr de 700 de familii armene au fost nevoite să emigreze din zona Suceava şi să se aşeze în Transilvania;

• Prigoana pur religioasă a lui Ştefan Rareş (1551–1552) din anul 1551, cînd, pentru a şterge impresia detestabilă a apostaziei fratelui său, Iliaş al II-lea Rareş (1546–1551), care a trecut la mahomedanism şi a început să facă propagandă islamică în Moldova „a poruncit ca toţi armenii să-şi lepede religia lor străbună şi să treacă la religia ortodoxă greacă. Dacă nu, confiscarea averii, schingiuire, moarte, sau să-şi părăsească ţara";[7]

• Prigoana politico–economică a lui Ştefan Tomşa din anul 1563 relatată amănunţit în „Cronica din Kamenitza" denumită şi „Cronica armenilor din Polonia şi Moldova".[8] Corespunzător afirmaţiilor lui B.P. Haşdeu motivul prigoanei a fost următorul: „Datorită faptului că domnitorul Alexandru Lăpuşneanu nu-i suferea pe armeni, aceştia l-au sprijinit pe rivalul său: Ion Iacob Heraclid (1561–1563), zis «Despot–vodă» în uneltirile sale reuşite pentru ocuparea scaunului domnesc. Cînd Despot a început să facă propagandă protestantă, ajungînd pînă acolo încît a dat ordin pentru adunarea şi topirea odoarelor bisericeşti şi baterea de monede din acestea, clerul şi boierii moldoveni se răscoală, asediază Suceava, îl prind pe Despot şi-l execută. Urmînd la putere Ştefan Tomşa (1563–1564), acesta se răzbună crunt pe partizanii lui Despot–Vodă, între cari erau şi armenii". În urma acestor reprimări porneşte un val important de emigrare armeană în Transilvania;

• Marea represiune sîngeroasă religioasă suferită de către armenii din Polonia în anul 1646. În acest an s-a produs înecarea în sînge a marii revolte armene antiiezuite din Lemberg (Lvov), izbucnită datorită acţiunii de catolicizare forţată a armenilor din Polonia. Cu această ocazie, din cei aproximativ 50.000 de armeni cîţi locuiau în Lemberg, peste 45.000 au trebuit să fugă, mulţi dintre ei în Moldova sau, prin Moldova, în Transilvania.

Este important de precizat faptul că emigraţiile armene mai sus menţionate nu s-au produs pe grupuri mari şi într-un cadru organizat. Aceşti armeni au

venit fragmentaţi pe grupuri mici şi s-au dispersat, practic, pe tot cuprinsul Transilvaniei. Din această cauză prezenţa şi activitatea lor au trecut aproape neobservate, nerămînînd de pe urma lor realizări deosebite.

3. Perioada a treia (după 1672)

„În anul 1671 — spune B.P. Haşdeu — domnind în Moldova crudul Duca Vodă (1668–1672) pentru a doua oară, arnăut lacom de bani şi de sînge, armenii au fost iarăşi cei dîntîi de a lua parte la o conspiraţie curat naţională în capul căreia se pusese faimosul serdar Hâncu, prototipul spiritului de opoziţie în România, rămas nemuritor prin proverbul: «Vodă vrea, Hâncu ba!». Acest român verde (după unele date de origine armean, numit şi Hencul) a ridicat cu bărbăţie steagul răscoalei contra născîndei insolenţe a elementului fanariot. Armenii au fost partea cea mai activă la această manifestaţie eminamente orheiană şi naţională. Revoluţia fu zdrobită. Conjuraţia a fost învinsă într-o bătălie de lîngă Chişinău şi silită să fugă din ţară. Căzînd mişcarea, şi cei mai compromişi dintre ei fiind armeni, într-un număr foarte însemnat, au fost apoi siliţi să fugă din ţară. Ei se duseră în Transilvania, spre a se adăuga coreligionarilor lor ce pribegiseră acolo cu 150 de ani înainte, de groaza lui Ştefan Rareş."[9]

„După eşecul revoluţiei lui Hâncu, armenii se împuţinară de tot în Moldova. În orice caz, ei se pot lăuda de a fi jertfit şi ei capetele lor astă dată ca şi în timpii cei vechi, dimpreună cu părinţii noştrii, pentru izbînda cauzei naţionale."[10]

Venirea în Transilvania a acestui „număr foarte însemnat" de armeni s-a produs în două faze. În *prima fază* armenii s-au refugiat din locuinţele lor în cîteva zone puternic împădurite şi greu accesibile din apropierea principalelor trecători peste Munţii Carpaţi. Aici au stat baricadaţi în iarna anului 1671/1672, timp în care au trimis o delegaţie la principele Transilvaniei Mihai Apafi I (1661–1690) cu rugămintea de a le permite să se aşeze în Transilvania. *Faza a doua* s-a desfăşurat la începutul primăverii anului 1672, imediat după ce trecătorile au devenit accesibile căruţelor, şi a constat în trecerea propriu-zisă a Carpaţilor, în total, aproximativ de către 3000 de familii armene şi aşezarea lor în localităţile dinainte stabilite. Înmulţite în medie cu 4–5 persoane, reprezintă aproximativ 12.000–15.000 de armeni, ceea ce constituie — după cum remarcă B.P. Haşdeu — „un număr foarte însemnat" de populaţie armeană pentru aceea perioadă.

Sînt istorici,[11] care apreciază şederea în munţi a armenilor la o durată de trei ani. Personal nu pot accepta această afirmaţie, întrucît sub această formă dispare mobilul părăsirii Moldovei: reprimarea sîngeroasă practicată de către Duca Vodă, care, spre jumătatea anului 1672, a fost obligat să părăsească pentru a doua oară scaunul domnesc, deci n-ar mai fi fost cine să continue încă doi ani prigoana. De asemenea, condiţiile vieţii de tabără pe care le aveau armenii, inclusiv copii mici şi chiar sugari — hrană pentru oameni şi animale —, nu

puteau pe atunci asigura traiul izolat de lumea exterioară, timp de trei ierni, în zonele cele mai friguroase şi înzăpezite ale Munţilor Carpaţi. Nu mai vorbim de faptul că existenţa în ascunzători a unei asemenea mase de populaţie nu se putea ţine în secret timp de trei ani de zile.

Întrucît, spre deosebire de „infiltrările" anterioare care s-au produs la întîmplare, această deplasare de populaţie s-a făcut în grupuri mari şi într-un mod organizat, evenimentul anului 1671 fiind considerat *motivul*, anul 1672 este acceptat de către cei mai mulţi istorici ca *data aşezării propriu-zise* (mai recente) a armenilor moldoveni în Transilvania.

Cele aproximativ 3.000 de familii armene au trecut Carpaţii împărţite pe *trei coloane*:

• *Coloana de nord* a intrat în Transilvania prin Pasul Dornelor şi s-a oprit în oraşul Bistriţa (Beszterce/Bistritz). În compunerea coloanei îi găsim pe înşişi conducătorii laici şi bisericeşti armeni din Moldova, în frunte cu primarul general Daniel (Thanel) Todor şi pe episcopul armean de Suceava, Minas (vartabed Zilifdakian oglu), cu majoritatea clerului armean moldovean, precum şi cu o parte din populaţia armeană din zona Suceavei. Alături de episcopul Minas, documentele au mai reţinut numele protopopului Mendrul Ilyés, al preoţilor Dsebdseban Chaciadur, Alag, Chaceres, Zakaria, Todor, Minas din Iaşi, Soliman Chaciadur, Asezi Vartan, Nicos Bogdan şi alţii;

• *Coloana de mijloc* a trecut Carpaţii prin Trecătoarea Bicazului. Era formată din populaţia armeană şi preoţii lor ce s-au pus în mişcare din părţile centrale ale Moldovei. S-au oprit şi s-au aşezat la Gheorgheni (Gyergyószentmiklós), precum şi în cîteva localităţi din apropiere (Ditrău/Ditró spre exemplu);

• *Coloana sudică* era cea mai puţin numeroasă. Ea a intrat în Transilvania prin Pasul Ghimeş–Palanca şi parţial prin Pasul Oituz. Era compusă din familiile armene, precum şi din preoţii lor, care s-au refugiat din părţile sudice ale Moldovei. S-au aşezat la Frumoasa (Csíkszépvíz), la nord–est de Miercurea–Ciuc, precum şi în localitatea Kanta, azi cartier al oraşului Tîrgu–Secuiesc (Kézdivásárhely/Szekler–Neumarkt).

Din cele trei coloane cîteva familii de armeni au pătruns mai în adîncul Transilvaniei, aşezîndu-se în localitatea Ebeşfalău (Ebesfalva/Epeschdorf, azi înglobat în Dumbrăveni), sătucul Gherla, în satele Petelea (Petele), Gurghiu (Görgényszentimre/Gergen) şi Suseni (Felfalu/Pränzdorf) de lîngă Reghin, Bahnea (Bonyha/Bachen, la nord de Dumbrăveni), Şimleul Ciucului (Csíksomlyó), Alba Iulia (Gyulafehérvár/Karlsburg), etc. În anul 1677, din cauza marii epidemii de ciumă, cîteva familii de armeni s-au refugiat în satele Batoş (Bátos/Batesch), Petelea (Petele/Birk) şi Veţa (Vece) din scaunul Mureş, iar în anii 1696–1699, fugind din faţa pustiirilor tătare, unele familii armene au ajuns în îndepărtatele localităţi maramureşene ca Sighetul Marmaţiei (Máramarossziget), Huta Certeză (Técső).

Iniţial, întreaga comunitate armeană era constituită într-o singură *„Companie Armeană"*. (Denumirea de „Companie" a fost acordată de către autorităţi unor comunităţi etnice sau profesionale, care, datorită numărului relativ mare de membri şi a preocupărilor particulare pe care le aveau, puteau să primească autonomie administativă, limitată, pentru conducerea treburilor proprii — mai puţin politice). Sediul „Companiei Armene" a fost instalat la Bistriţa. Tot în acest loc şi-a instalat şi episcopul Minas sediul primei episcopii a tuturor armenilor din Transilvania. Cu trecerea timpului, „Compania Armeană" s-a divizat în două: Bistriţa şi Gheorgheni. În anul 1696 apare „Compania Armeană Ebeşfalău". Începînd din anul 1700 atribuţiile „Companiei Armene Bistriţa" se transferă la „Compania Armeană Armenopolis" (Gherla), nou înfiinţată. În anul 1712 „Compania Armeană Bistriţa" îşi încetează complet activitatea, întrucît, cu mici excepţii, toţi locuitorii armeni sînt obligaţi să părăsească oraşul.

În anul 1768, ca urmare a implicaţiilor pentru armeni a războiului austriaco–turc şi a prezenţei trupelor otomane în Moldova, un număr de 400 de familii armene sînt nevoite să se refugieze din Moldova în Transilvania. Primesc aprobare pentru a se aşeza la Frumoasa. Cu această ocazie Frumoasa devine sediul celei de a 4-a „Companii Armene din Transilvania", înglobînd şi pe armenii din Kanta.

Armenii în oraşele transilvane

Oraşul Bistriţa (Beszterce/Bistritz)

La sosirea armenilor în Transilvania, oraşul Bistriţa a devenit, iniţial, principalul centru armean din Principat. Aici s-a instalat sediul *„Companiei Armene"*, în frunte cu primarul general Daniel Todor, precum şi episcopia armeană din Transilvania, în frunte cu episcopul Minas. Pentru oficierea slujbelor religioase, armenii au cerut împrumut, şi au primit, o capelă din centrul oraşului. Pentru a nu avea neplăceri pe teme religioase, au afirmat că sînt armeni catolici uniţi cu Roma. De aici a coordonat episcopul Minas, prin curieri, refacerea organizatorică a Bisericii Armene din Moldova, menţinîndu-şi în titulatura sa şi funcţia de „episcop armean de Suceava". Activitatea şcolară s-a desfăşurat, sub conducerea parohului armean din localitate, într-o clădire special închiriată în acest scop.

Majoritatea armenilor din Bistriţa practicau prelucrarea pieilor, comerţul cu vite, cu cherestea şi alte genuri de comerţ. O parte mai mică a luat în arendă pămînt de la saşi şi s-a apucat de agricultură. La înfiinţarea oraşului armean Armenopolis (1700), o parte dintre locuitorii armeni ai Bistriţei s-au mutat în noul oraş. Cei rămaşi şi-au continuat îndeletnicirile iniţiale, prosperînd văzînd cu ochii, atrăgînd astfel invidia populaţiei săseşti din localitate.

La sfîrşitul lunii octombrie 1712, s-a întîmplat, ca dintre armenii care aveau gospodăriile în Strada Pomilor (Holzstrasse) să moară patru persoane una după alta. Pe motivul că printre ei a izbucnit epidemia de ciumă, autorităţile oraşului

i-au obligat pe toţi armenii ca în maximum 24 de ore să părăsească definitiv oraşul, fără drept de reîntoarcere. Protestele armenilor împotriva acestei hotărîri abuzive şi lipsite de temei, n-au avut ascultarea necesară. Astfel, doar cu bunurile pe care puteau să le ia în cîte o căruţă cu coviltir, aproape toţi locuitorii armeni au părăsit oraşul şi, după carantina şi consultaţiile medicale de rigoare, s-au stabilit în alte localităţi, în primul rînd în noul înfiinţatul oraş armean Armenopolis (Gherla/ Szamosújvár). Pe lîngă această versiune oficială, printre locuitorii Bistriţei multă vreme a circulat şi o a altă variantă „neoficială", conform căreia invidia saşilor ar fi fost motivul principal al izgonirii armenilor, ei părăsind oraşul în urma unei confruntări violente.

Indiferent de varianta pe care o credem, armenii au părăsit Bistriţa. Astfel, cele cîteva familii de armeni care totuşi au reuşit să rămînă în oraş şi-au pierdut prerogativele şi calitatea de „Companie Armeană".

Oraşul Gheorgheni (Gyergyószentmiklós/Niklasmarkt)

Dintre cele trei coloane de refugiaţi armeni care au părăsit Moldova în anul 1672 cea mai numeroasă a fost cea care a intrat în Transilvania prin Trecătoarea Bicaz. Majoritatea lor s-au aşezat printre secuii din Gheorgheni şi în împrejurimi, la Lăzarea (Szárhegy), Ditrău (Ditró), Remetea (Gyergyóremete), Joseni (Gyergyóalfalu), Tulgheş (Tölgyes), etc. O parte însă, şi-a continuat călătoria pe Valea Mureşului spre Topliţa (Maroshévíz) şi Batoş (Bátos), Gurghiu (Görgényszentimre), Petelea (Petele), Suseni (Marosfelfalu), localităţi din jurul oraşului Reghin, precum şi altele, mai spre interiorul Transilvaniei.

Dar primii armeni din Gheorgheni nu au fost cei din 1672. Din documentele de evidenţa populaţiei pe anul 1654 rezultă numele a doi fraţi armeni, Hércz Azbej, respectiv Vartig. (Din alte surse rezultă că numele acestor doi fraţi au fost Kandra Márton şi Kandra Azbej). Peste scurt timp au sosit şi alţi armeni din Moldova.

Iniţial, pentru nevoile lor religioase şi şcolare au închiriat o căsuţă din localitate. Ulterior, au obţinut un împrumut pentru bisericuţa de lemn din cimitirul „străinilor", construită de preotul catolic György Ferenczy, în locul numit „képláb" („la icoană"). Deasupra intrării în cimitir există şi azi următoarea inscripţie: „Hoc coemeterium Gregorius Ferenczy Sacerdos, in sepulturam peregrinorum fieri curavit. Anno 1637.9. Maji."

După anul 1672 numărul armenilor a crescut simţitor. Capela de lemn a devenit neîncăpătoare. În anul 1717, cu ocazia „canonica visitatio", episcopul György Mártonfi i-a convins pe edilii localităţii să vîndă armenilor capela cu cimitirul înconjurător pentru 120 de florini de argint. În anul 1722 capela de lemn a fost renovată şi extinsă pentru a doua oară. În 1730 parohul armean Simon Theodorovics (Simeon Thoroszean) obţine aprobarea pentru construirea unei biserici de piatră în locul celei de lemn. Zidirea bisericii s-a terminat în

anul 1734. Biserica a fost înconjurată cu ziduri înalte şi bastioane puternice, noul lăcaş de cult servind şi ca loc de refugiu şi de apărare împotriva deselor atacuri tătare. Amănuntele cu privire la construirea bisericii sînt consemnate în „Registrul Istoric" al acesteia, scris în anul 1734. De asemenea, în globul aurit de sub crucea de pe turnul bisericii, s-a introdus un pergament cu istoricul de pînă atunci al comunităţii armene.

În afara unei activităţi religioase, pe lîngă biserica parohială a existat o vie activitate cultural–educativă şi a funcţionat o şcoală elementară armeană. O perioadă mai scurtă a funcţionat şi o tipografie armeană. Populaţia oraşului a practicat în principal comerţul (de vite, de cherestea, de piele), transportul mărfurilor cu pluta, tăbăcăritul. Agricultura a fost practicată de o mică parte a locuitorilor.

În anul 1904, din cei 6104 locuitori ai aşezării, 410 erau armeni. Azi, singura comunitate armeană din Transilvania care are preot armean, este cea de la Gheorgheni, în persoana călugărului mechitarist Pater Miklós LukácsFogolyán. În evidenţa parohiei există aproximativ 500 de credincioşi armeano–catolici, care locuiesc în oraş sau în localităţile din apropiere. Fiind un bun cunoscător al limbii armene şi întrucît enoriaşii nu mai vorbesc limba lor străbună, Pater Fogolyán a redactat cărţi de rugăciune bilingve: în armeană (scrise cu ortografie maghiară) şi în maghiară.

Comuna Frumoasa (Csíkszépvíz)

A fost colonia armeană cea mai puţin numeroasă dintre cele trei care s-au format în anul 1672, împreună cu cei din Kanta. Au existat cîteva familii de armeni care şi-au continuat peregrinarea mai spre interiorul Transilvaniei, aşezîndu-se la Ebeşfalău (Ebesfalva, azi cartier al oraşului Dumbrăveni; Erzsébetváros), Bahnea (Bonyha), Sibiu (Szeben/Hermannstadt), Alba–Iulia (Gyulafehérvár).

Dar, şi aici, primii locuitori armeni au fost semnalaţi înainte de anul 1672. Astfel, „Marea Enciclopedie Armeană"[12], vorbind de localitatea Frumoasa, aminteşte de existenţa în cimitirul localităţii a unei pietre funerare cu inscripţii în limba armeană datînd din anul 1573, probabil, aparţinînd unui armean refugiat aici din Moldova din cauza represiunilor sîngeroase ale lui Ştefan Rareş (1551). De asemenea, „decanul de vîrstă" al armenilor care trăiesc azi în Frumoasa, pe numele de Zakariás (Zacharian) Péter susţine că, după tradiţiile orale ale familiei, străbunii lui ar fi venit la Frumoasa prin anii 1663–1666.

La începutul anului 1694 numărul familiilor armene din Frumoasa şi din împrejurimi a scăzut brusc din cauza atacului tătar. Evenimentul este relatat de către parohul romano–catolic Lakatos în „Historia Domus" a parohiei sale din Cosmeni/ Csíkkozmás (localitate de lîngă Frumoasa) din anul 1694, care sună astfel: „Un eveniment tragic s-a întîmplat pe 13 ianuarie 1694. Aproximativ 350 de tătari călare au pătruns fulgerător şi au făcut scrum 7 sate, printre care şi Frumoasa, gonind 1000

de suflete în robie. Pe data de 15 februarie dezastrul s-a repetat. Cu această ocazie o ceată de tătari şi mai numeroasă a prădat şi a ars încă 10 sate, pînă la Csíksomlyó (Şimleul Ciucului), ducînd în robie multe suflete. Numai armeni au fost peste 120, dar, în afara celor localnici şi alţi străini, au fost negustori, călători, în total peste 700 de persoane. O parte dintre localnici au pierit prin arme de foc în luptele împotriva nemernicilor, alţii au murit din cauza gerului. Astfel s-a stins din viaţă una dintre cele 12 ramuri ale naţiunii secuieşti".

Iniţial, activitatea bisericească şi şcolară s-a desfăşurat în case amenajate în acest scop. Începînd din anul 1672 a început construirea unei mari biserici de piatră în locul capelei primite împrumut de la fruntaşii localităţii. Biserica a fost teminată în anul 1785. Primul paroh al cărui nume se cunoaşte azi a fost Boghoş. Ultimul preot armean a fost părintele Măgîrdici Bodurian (1881–1959), care s-a stins din viaţă la Ecimiadzin. Un ajutor de nepreţuit al părintelui Bodurian a fost literatul Harutiun Atanasian, conducătorul activităţii culturale şi obşteşti a comunităţii armene, deportat în Siberia în anul 1944, de unde nu s-a mai întors.

Armenii din Frumoasa au avut legături culturale cu cei din „Regat". Astfel, în anii 1936–1937, în lunile de vacanţă, s-a procedat la schimburi reciproce de tineri dintre elevii şcolii armene „Misakian Kesimian" din Bucureşti şi cei din Frumoasa. În anul 1932, numărul credincioşilor armeni de la Frumoasa şi împrejurimi a fost apreciat de către H. Dj. Siruni la aproximativ 2.500 de suflete. În prezent nu mai sînt decît cîteva zeci.

Oraşe noi

Atît urmaşii armenilor stabiliţi mai de mult în Transilvania, cît şi cei veniţi în anul 1672, cu toate că au fost organizaţi pe companii armene, în cadrul acestor companii erau dispersaţi în mai multe localităţi, la distanţe apreciabile între ele, iar în cadrul localităţilor, amestecaţi cu populaţia autohtonă. Această situaţie a îngreunat menţinerea unor legături permanente şi rapide între comunităţile armene, practicarea religiei, a culturii şi tradiţiilor armene.

Pe de altă parte, legislaţia secolului al XVII-lea din Transilvania cu privire la modul de împărţire a populaţiei pe categorii sociale după criteriul locului de naştere, îi defavoriza pe armeni în comparaţie cu populaţia băştinaşă. După criteriul amintit, legea prevedea existenţa a două mari grupuri de populaţie: populaţia „constituţională" şi „străinii". Din prima grupă făceau parte „indigenii" şi „pămîntenii". „Indigeni" erau consideraţi nobilii, precum şi urmaşii acestora, indiferent de locul unde s-au născut (în ţară sau peste hotare), din cadrul celor trei naţiuni recunoscute: maghiarii, secuii şi saşii. „Pămînteni" erau ceilalţi locuitori născuţi în ţară aparţinînd celor trei naţiuni amintite. Deşi cuvîntul „indigen" vine de la cele două cuvinte latine „inde+genitus", adică „aici+născut", toţi locuitorii de alte naţionalităţi erau consideraţi „străini", indiferent dacă s-au

născut în țară sau în străinătate. Nu se ținea cont nici de originea nobilă a acelora care aveau o asemenea calitate, chiar dacă puteau să-și dovedească această origine prin acte. În acest fel toți armenii intrau în categoria străinilor, indiferent de vechimea lor în Transilvania.

Legislația în vigoare acorda drepturi și privilegii cetățenilor în funcție de categoria socială din care făceau parte. Populația „străină" nu avea dreptul să-și cumpere pămînt cu titlul „de veci" și nici să devină nobili. Nu avea dreptul să fie angajată în administrarea localităților sau în administrația de stat și beneficia de drepturi mult mai puține decît populația constituțională pămînteană. Chiar dacă prin obținerea de scrisori privilegiale se reușea îmbunătățirea situației economice, aceasta nu rezolva latura organizatorică a problemei pentru posibilitatea de practicare, pe cît posibil de către toți, a religiei, tradițiilor și culturii armene.

Evadarea din această situație consta în obținerea aprobării de a-și fonda orașe proprii. Armenii au întemeiat două orașe, complet noi în Transilvania. Primul a fost, conform denumirilor sale succesive: *Armenopolis* (Szamosújvár/ Gherla). Al doilea: *Elisabethopolis* (Erzsébetváros/Dumbrăveni).

Armenopolis (Szamosújvár/Gherla/Armienerstadt sau Neuschloß)

În ultimele două decenii ale secolului al XVII-lea și Transilvania a cunoscut marile confruntări religioase, manifestate în special prin ofensiva de catolicizare a populațiilor necatolice din Principat. Pentru convertirea armenilor la religia armeano–catolică, Vaticanul l-a trimis în Transilvania pe preotul–misionar armeano–catolic, originar din Botoșani, Oxendius Verzerescul. Dîndu-și seama că împotrivirea nu are rost, întrucît mai devreme sau mai tîrziu îi așteaptă aceeași soartă, fruntașii armeni i-au propus lui Oxendius Verzerescul să se intereseze, dacă printre avantajele materiale și morale promise de către autorități în schimbul trecerii la religia catolică de rit armean, s-ar putea include, sau nu, și acordarea dreptului de constituire a unor orașe armene. Ținînd cont de „miza" problemei, răspunsul autorităților a fost pozitiv. „Treacă de la noi, că tot nu avem altă cale de ales", spuneau strămoșii armeni și au purces la alegerea locurilor pe care le-au considerat ca fiind cele mai propice pentru întemeierea noilor orașe. Inițial, fruntașii armeni au avut în vedere două locuri pentru viitoarele localități: un loc pentru un viitor „oraș liber regal" pe domeniul fiscal la sud de sătucul și cetatea Gherla, și un loc pentru un „oraș de cîmpie" pe domeniul cetății Gurghiu.

Convertirea armenilor la religia catolică de rit armean s-a terminat în anul 1690, dar aprobarea pentru cumpărarea de terenuri în vederea fondării orașelor armene întîrzia să apară. După ce la 15 mai 1700, cînd împăratul Leopold I semnează cunoscuta „Diplomă de la Vincz"[13] (Vințul de Jos) acordată coloniștilor bulgari pe domeniul Martinuzzi, Oxendius Verzerescul, devenit episcop al armenilor din Transilvania, a redactat o „Petiție" către împărat, prin care, printre

altele, a solicitat extinderea efectelor „Diplomei de la Vincz" şi pentru populaţia armeană din Transilvania, insistînd în special, pentru aprobarea dreptului de cumpărare a terenurilor necesare şi fondarea celor două oraşe armene în locurile menţionate mai sus. Împăratul a fost de acord cu toate solicitările episcopului şi a ordonat şefului cancelariei sale, întocmirea unei diplome, cu un conţinut asemănător. Fruntaşii armeni, fără să aştepte sosirea diplomei, au trecut la înfăptuirea măsurilor organizatorice necesare pentru fondarea, „oraşului liber regal" de la sud de cetatea Martinuzzi.

Pentru realizarea planului oraşului, episcopul l-a adus, din timp, pe arhitectul Alexis (Alexaian) de la Roma. Planul prevedea împărţirea suprafeţei de 1 kmp în cvartale dreptunghiulare prin trasarea a trei străzi paralele, orientate în direcţia nord–sud şi a mai multor străzi perpendiculare pe primele trei şi tot paralele între ele. Cvartalele astfel formate au fost subîmpărţite pe parcele mici (cu o lăţime de 10m la stradă, pentru construirea unei case cu 3 geamuri) şi mari (20m; 5 geamuri). În centrul dreptunghiului, suprafaţa a două cvartale a fost reţinută pentru piaţa centrală a oraşului, şi tot două cvartale, la marginea de nord a oraşului, pentru tîrgul de vite. Parcelele au fost vîndute solicitanţilor pe bază de înscrieri anticipate.

Primul lot de armeni care a fondat oraşul era format din 160 de familii care au venit în special din Bistriţa, Gheorgheni şi Frumoasa. Pentru sediul episcopiei şi locuinţa sa personală, episcopul Verzerescul şi-a construit o clădire cu etaj în centrul oraşului. Tot aici a fost construit primul lăcaş de cult, capela episcopală.

Ridicarea oraşului a mers într-un ritm atît de rapid încît pe data de 1 august 1700, episcopul Verzerescul a putut să inaugureze Societatea Tăbăcarilor din localitate. Acest lucru rezultă din inscripţia de pe prima pagină a Statutului Societăţii, redactată personal de către episcop, în limba armeană. Acest document s-a aflat în posesia oraşului şi a constituit *principalul act care a atestat anul fondării localităţii*.

Diploma cu aprobarea pentru cumpărarea terenului necesar şi fondarea oraşului armean a apărut tocmai la data de 17 octombrie 1726. Prin această diplomă, ţinînd cont de frumoasele realizări edilitare efectuate în cei 26 de ani, împăratul Carol al IV-lea ridică oraşul la rangul de *„oraş liber privilegiat"*, acordînd următoarele denumiri oficiale localităţii: *„Liberum Oppidum Armenopolitanum"*, pe scurt *„Armenopolis"*.

Prin efectele Diplomei acordate oraşului în anul 1786, adusă la cunoştinţă publică, prin citirea ei în şedinţa Adunării Naţionale din data de 21 iunie 1787, împăratul Iosif al II-lea ridică oraşul la rangul de *„oraş regal liber"*, cu numele oficial, în limba latină, de *„Liberae Regiaeque Civitatis Armenopolis"*, iar în limba maghiară *„Szabad Királyi Szamosújvár — Város"* („Oraşul Regal Liber Szamosújvár"). Începînd din decembrie 1918, în amintirea satului dispărut dintre palisadele nord–vestice ale cetăţii Martinuzzi şi vadul de peste Someşul Mic, oraşul poartă *denumirea de Gherla*.

Stema şi pecetea oraşului reprezentau, în centru, imaginea vulturului bicefal (un străvechi însemn heraldic armean), cu crucea între capete, globul de aur şi o sabie dreaptă între ghearele sale. În jurul acestui însemn, denumirea oficială a oraşului.

Oraşul a cunoscut o dezvoltare vertiginoasă. În anul 1732 numărul gospodăriilor a ajuns la 219, în anul 1792 la 373, în anul 1847 la 952. Pentru ca această dezvoltare să nu fie limitată prin suprafaţa de numai 1 kmp cumpărată iniţial, precum şi pentru a realiza venituri suplimentare, în anul 1736 oraşul ia în arendă, pentru durata de 90 de ani şi pentru suma de 100.000 de florini de argint, tot domeniul fiscal din zona cetăţii Martinuzzi. În anul 1887 plătind încă 200.000 de florini, domeniul intră în „proprietatea pe veci" a oraşului armean.

Primele modernizări pe care le-a cunoscut oraşul au constat în pavarea pieţei centrale şi a trotuarelor străzilor (1801), regularizarea braţului dinspre oraş al Someşului Mic (1811) şi înfiinţarea renumitului parc al oraşului, denumit şi „Micul Schönbrun", secarea şanţurilor din jurul cetăţii şi crearea în locul lor a unui apreciat loc de promenadă (1841), deschiderea primei farmacii din oraş (a aparţinut familiei Karácsony Karácsonyi — 1788), înfiinţarea oficiului poştal (Miklós Dániel — 24 ianuarie 1793), introducerea în oraş a şoselei Cluj–Dej (1838–1839) şi a liniei ferate (1881).

Pe măsura dezvoltării şi modernizării sale, au apărut *noi cartierele ale oraşului*, printre care „Satul Kandia" („Kandia Falu") s-a format pe terenul viran, impropriu agriculturii, ce a existat între latura vestică a şanţului cetăţii şi Someşul Mic. Pînă în anul 1717, satul Kandia era o entitate subordonată direct fiscului. Între anii 1717–1736 a aparţinut episcopiei greco–catolice a Transilvaniei. Făcînd parte din domeniul fiscal din zona cetăţii Martinuzzi, începînd cu anul 1736 face parte din bunurile concesionate în arendă de către oraşul armean. În anul 1753, oraşul armean cumpără, pentru suma de 8000 de florini de argint şi cu titlul „pe veci" satul Kandia. În anul 1853 devine sediul episcopiei greco–catolice a Gherlei. Din acest moment localitatea capătă o dezvoltare cantitativă şi calitativă deosebită, devenind alături de Blaj, unul dintre importantele centre de cultură din Transilvania. Satul a avut un statut de autonomie limitată. Azi s-a contopit complet cu oraşul armean.

Elisabethopolis (Erzsébetváros/Dumbrăveni/Elisabethstadt)

Pentru prima dată în documentele vremii, satul este pomenit în anul 1415 sub denumirea de Ebesfalva, cînd marele nobil Bethlen János solicită intervenţia organelor judiciare pentru împărţirea imensei averi latifundiare de care dispunea, între membrii familiei sale. Populaţia românească îl denumise Ebeşfalău. Denumirea localităţii vine de la faptul că familia Bethlen şi mai tîrziu familia Apafi ţineau cîinii de vînătoare în acest sat (în limba maghiară „eb" înseamnă „cîine").

Cu toate că oraşul armean Elisabethopolis a fost întemeiată doar cu cîţiva ani după fondarea primului oraş armean, Armenopolis, între modul de întemeiere

a celor două oraşe au existat deosebiri esenţiale. Spre deosebire de Armenopolis, care a fost fondat pe un cîmp liber şi de la bun început recunoscut ca oraş armean, oraşul Elisabethopolis a fost întemeiat pe baza unei acumulări treptate de populaţie armeană şi construirea succesivă de către aceasta a castelului, intercalate printre gospodăriile celor care lucrau la castel.

Rezultă deci că în procesul de fondare a oraşului armean Elisabethopolis deosebim două etape. *Prima etapă*, care a constat în acumularea numerică treptată a populaţiei armene pînă la numărul de locuitori care permitea să se solicite declararea localităţii ca oraş armean (1733) şi *etapa a doua*: cristalizarea şi dezvoltarea oraşului.

În ceea ce priveşte *etapa întîia* parohul Lukács Avédik în lucrarea sa „Monografia oraşului" (1896) scoate în evidenţă faptul că nu există dovezi precise care să ateste anul exact al sosirii primilor armeni la Ebeşfalău (Ebesfalva). Totuşi, pe baza unor tradiţii orale, a fost acceptat anul 1654. Această dată se bazează pe faptul că prima biserică armeană, care a fost de lemn, conform moştenirii orale, a fost demolată în 1725, anul sfinţirii primei biserici de piatră, după 70 de ani de existenţă. Ambele biserici au existat în piaţa mică a oraşului (Piaţa Clastrumului). Or, dacă pentru vechimea primei biserici armene tradiţia susţine vîrsta de 70 de ani, anul 1654, deci cu un an mai devreme, este o datare acceptabilă pentru sosirea primilor armeni la Ebeşfalău.

Este însă important de reţinut că numărul armenilor la acea dată era deja atît de mare, încît şi-au putut permite să-şi construiască o biserică de lemn şi să întreţină doi preoţi, Ohanes şi Emanuel, ale căror nume se află în registrul căsătoriilor preluate de la biserica de lemn, în anul dărîmării sale, în care, pentru anul 1658 sînt înregistrate şase căsătorii consemnate în limba armeană.

Odată cu trecerea anilor, treptat, creştea şi numărul familiilor armene pe domeniul Ebeşfalău. Această creştere a fost încurajată prin faptul că principele Mihály Apafi a acordat nu numai avantaje materiale armenilor care doreau să se stabilească pe domeniul său de la Ebeşfalău, dar a dat şi asigurări în privinţa posibilităţilor de a-şi păstra religia străbună. Fuga din faţa acţiunii de convertire explică venirea la Ebeşfalău, în anul 1685 (după alte izvoare în 1686), a unui lot compact de 20 de familii armene de la Gheorgheni, sub conducerea preotului lor Márton Potoczki. Cu acest lot, numărul familiilor armene a crescut simţitor, reuşind să atragă atenţia împăratului asupra calităţilor lor de negustori şi mici meseriaşi (în special în domeniul prelucrării pieilor).

Un moment important al istoriei comunităţii l-a constituit acordarea de către principele Mihály Apafi al II-lea[14] a unei *scrisori privilegiale în 20 de puncte, la 7 februarie 1696*. Prin acest act se legiferează drepturile armenilor de la Ebeşfalău asupra pămînturilor primite pentru întemeierea de gospodării şi amenajări funciare, a libertăţii comerciale în tot principatul. De asemenea, se acordă dreptul alegerii propriului primar şi preot. Dar ceea ce este mai important, pe tot parcursul

diplomei comunitatea armeană de la Ebeşfalău este indicată prin denumirea de *„Companie Armeană"*, ceea ce constituie prima recunoaştere oficială a creşterii numerice şi calitative a acestei comunităţi şi dreptul de a purta această denumire, cu drepturile şi obligaţiile aferente.

Procesul de creştere numerică a „Companiei Armene Ebeşfalău" nu s-a desfăşurat fără necazuri şi perturbări. Un prim eveniment neplăcut s-a produs în anul 1692, cînd un incendiu devastator a făcut scrum majoritatea gospodăriilor comunităţii, dar, cu ajutorul material şi moral al principelui gospodăriile au fost destul de repede reconstruite. Viaţa comunităţii, ca şi a tuturor armenilor din Transilvania a fost îngreunată de impozitele mult crescute faţă de cele plătite înainte de trecerea lor la confesiunea catolică de rit armean (1685–1690). În loc ca obligaţiile băneşti faţă de stat, corespunzător promisiunilor, să scadă, acestea au crescut brusc, atingînd cota de 20 de ori a valorii avute înainte de catolicizare. Lipsa de consecvenţă din partea reprezentanţilor fiscului a creat o mare nemulţumire în rîndul armenilor. Profitînd şi de faptul că episcopul Oxendius Verzerescul era în prizonierat (cu ocazia unei lupte împotriva unei cete de tătaro–turci care a atacat Bistriţa), o parte din comunităţile armene şi-a manifestat indignarea faţă de abuzul autorităţilor prin revenirea la religia strămună. Aceasta a fost sitauţia şi la Ebeşfalău, unde armenii, sub autoritatea aceluiaşi preot Márton Potoczki, au revenit la vechea credinţă. Ca şi cum n-ar fi fost suficiente necazurile de mai sus, în anul 1704 au fost arse pentru a doua oară casele din Ebeşfalău, cu această ocazie de către armata austriacă, drept răzbunare pentru că locuitorii lui, inclusiv armenii, au sprijinit armatele revoluţionare a lui Francisc Rákóczi al II-lea. Pentru a scăpa de urgia revoluţiei, majoritatea locuitorilor s-au refugiat în Ciuc şi Gurghiu şi nu s-au întors decît după ce luptele au încetat pe tot cuprinsul Transilvaniei (1710).

Pe de o parte, pentru a face să crească repede numărul populaţiei armene din Armenopolis, pe de altă parte, pentru a-i readuce mai uşor pe „ne-unioniştii" armenilor la noua religie, episcopul Verzerescul, scăpat din prizonierat (1699), a hotărît să mute toţi armenii din Ebeşfalău — unde era focarul „disunioniştilor" — la Armenopolis. Aflînd de această hotărîre a episcopului, armenii din Ebeşfalău au cerut sprijinul principelui Mihály Apafi al II-lea împotriva hotărîrii episcopului, rugîndu-l să intervină la împărat pentru anularea acestei intenţii. Principele a ascultat plîngerea protejaţilor săi şi *la data de 25 noiembrie 1712 a depus un memoriu la cancelaria împăratului*, prin care a solicitat anularea hotărîrii episcopului Verzerescul. Împăratul Carol al IV-lea a pus următoarea rezoluţie scurtă, în limba latină, pe marginea memoriului principelui: „Nu oblig pe nimeni să se mute în alte locuri". Această victorie a celor din Ebeşfalău asupra episcopului „gherlean" Verzerescul a constituit punctul de plecare al veşnicelor rivalităţi, deseori neprincipiale, care s-au născut între cele două oraşe armene. Datorită

intervenţiei împăratului, armenii din Ebeşfalău au trebuit să renunţe la vechea credinţă, împăratul ordonînd „revenirea urgentă şi fără nici-un murmur" la confesiunea catolică de rit armean. Pentru desăvîrşirea acestei hotărîri a împăratului au fost aşezaţi şi călugării mechitarişti la Ebeşfalău.

Anul 1733 a adus armenilor din Ebeşfalău rezultatul mult aşteptat al acumulărilor numerice şi calitative realizate de-a lungul celor 80 de ani de existenţă în localitate. La solicitarea edililor oraşului, *împăratul Carol al IV-lea, prin diploma acordată la data de 11 august 1733, declară Compania Armeană Ebesfalva „Oraş de cîmpie cu drept de autoguvernare"*, hotărînd numele localităţii în limba latină *Elisabethopolis*, în germană *Elisabethstadt* şi în maghiară *Erzsébetváros*.

Tot prin această diplomă, împăratul hotăreşte delimitarea şi separarea oraşului de restul domeniului, acordînd conducerii oraşului dreptul de a asigura caracterul etnic: *prin strămutarea dintre casele armenilor, pe bază de schimb de teren şi despăgubiri băneşti corect determinate, a familiilor celorlalte naţionalităţi*, care, de-a lungul timpului, şi-au construit case printre gospodăriile armeneşti. În acelaşi timp, pentru a se pune capăt adversităţilor dintre cele două oraşe armene, *împăratul interzice armenilor de la Armenopolis să se mute la Elisabethopolis şi invers.*

Etapa a doua de dezvoltare a oraşului este plină de evenimente semnificative în viaţa localităţii:

• Primirea diplomei acordate de împărăteasa Maria Tereza la 3 octombrie 1746, prin care, se confirmă conţinutul diplomei acordată în 1733 de către împăratul Carol al IV-lea, cu o serie de adăugiri. În primul rînd, oraşului i se acordă *„dreptul de spadă"*, respectiv, dreptul de a judeca şi de a condamna şi la moarte. În al doilea rînd, se ordonă *forma pecetei oraşului*, care reprezintă imaginea Sfintei Elisabeta, în jurul căreia stă gravată inscripţia: „Sigillum Oppidi Arm. Elisabeth — 1746". La al 7-lea punct al acestei diplome împărăteasa ordonă: „... toţi armenii din Transilvania, mai puţin cei de la Armenopolis şi împrejurimile nemijlocite ale acestuia, atît din punct de vedere al impozitărilor, cît şi în toate celelalte probleme administrative şi judecătoreşti, pînă cînd nu doresc să se strîngă într-un al treilea loc şi să-şi ceară privilegii asemănătoare, vor depinde de Elisabethopolis". Astfel, *Elisabethopolis a devenit sediul administrativ şi judecătoresc al tuturor armenilor din Transilvania, exceptînd oraşul Armenopolis şi împrejurimile acestuia.* Această situaţie de subordonare s-a menţinut pînă în anul 1793, cînd în Transilvania s-a înfăptuit un nou sistem de împărţire şi de subordonare teritorială pentru toate oraşele şi locuitorii Principatului.

• Acordarea „Scrisorii de proprietate" de către împărăteasa Maria Tereza la data de 31 august 1758 prin care *vinde oraşului armean* „... cu dreptul pe veci şi irevocabil...„ *întregul domeniu Ebeşfalău* pentru suma de 60.000 florini renani.

• Scrisoarea privilegială acordată oraşului de către împărăteasa Maria Tereza, prin care, începînd cu data de 28 noiembrie 1758 ridică localitatea la rangul de „Oraş

cu totul privilegiat", întărind dreptul edililor să-i strămute pe locuitorii nearmeni care şi-au făcut gospodării printre casele armenilor, în alte locuri. În cursul iernii 1758/1759, pe baza unui plan amănunţit, această strămutare a fost finalizată. Astfel, în oraşul propriu-zis au rămas numai armeni. Restul populaţiei a fost mutată astfel: romano–catolicii, într-un cartier nou înfiinţat, în continuarea sudică a centrului armenesc, numit „Cartierul Küküllő". În continuarea acestui cartier spre malul Rîului Tîrnava Mare, tot într-un cartier nou înfiinţat, ţiganii utili oraşului, numit „Cartierul Cotcorovani". Denumirea cartierului ţigănesc vine de la cocoşii de un soi deosebit pe care îi creşteau ţiganii, pentru comercializare. Populaţia greco–catolică a fost mutată la Ebeşfalău, prin extinderea spre sud a satului cu un cartier numit „Colonie" („Telep").

• Localitatea a atins cea mai înaltă treaptă în ierarhia localităţilor din tot imperiul şi maximul de privilegii cetăţeneşti la data de 27 decembrie 1786, cînd împăratul Iosif al II-lea ridică oraşul la rangul de „Oraş Regal Comercial Liber".

Astfel, dacă Armenopolis a devenit „capitala spirituală" a armenilor din Transilvania, la Elisabethopolis s-a dezvoltat „capitala comercială" a acestei etnii. Cu timpul, centrul armenesc al oraşului s-a contopit cu celelalte cartiere ale sale, formînd o entitate administrativă unitară. Începînd din decembrie 1918, denumirea oraşului este Dumbrăveni.

Religia armenilor din Transilvania

Cultul religios creştin a pătruns pe teritoriile Armeniei istorice prin apostolii Tadeu şi Bartolomeu. Ca izvor direct, deci, este o biserică de origine apostolică. Anul 301 este data introducerii definitive a creştinismului în Armenia şi declararea lui ca religie de stat, de către regele Tiridat al III-lea Cel Mare (287–330). Primul patriarh creştin armean a fost Grigore. Pentru rolul pe care l-a avut la introducerea creştinismului în Armenia, această religie se mai numeşte şi „Grigoriană". După moarte a fost declarat sfînt, acordîndu-i-se şi supranumele de „Luminătorul armenilor".

După al IV-lea Conciliu Ecumenic de la Calcedon (451), Biserica Armeană s-a declarat autocefală şi independentă, atît faţă de Constantinopol, cît şi faţă de Roma, transformîndu-se într-o „Biserică creştină naţională armeană".

Deosebirea teologică fundamentală dintre Biserica armeană şi cea romano–catolică sau ortodoxă greacă constă în modul particular cum afirmă natura lui Isus Cristos. Biserica armeană, în loc de „două naturi", declară *„O singură natură unită"*. De asemenea, în privinţa explicaţiilor teologice referitoare la purcederea Sfîntului Duh din Tatăl şi Fiul, Biserica armeană zice numai *„Născut din Tatăl"*, pe cînd catolicii adăugă *„Filioque"* (şi din Fiul). De-a lungul anilor, poporul armean a trebuit să ducă lupte grele şi sacrificii imense pentru păstrarea neamului şi a credinţei sale. În toată existenţa sa, Biserica era considerată ca „născătoarea, păzitoarea şi protectoarea neamului armenesc".

Cu această credinţă au venit armenii din Transilvania, atît cei dinainte de 1672, cît şi cei veniţi cu ocazia marii emigraţii din 1672. Pentru convertirea lor

la religia catolică de rit armean, Vaticanul l-a trimis la Bistriţa, în anul 1684, pe preotul–misionar armeano–catolic Oxendius Verzerescul, originar din Botoşani[15]. Sosirea preotului–misionar este primită cu mare ostilitate de către conducătorii laici şi bisericeşti armeni, în frunte cu episcopul Minas. Nemulţumirea şi indignarea au mers pînă acolo, încît conducătorii armeni l-au reclamat autorităţilor ca pe unul care, prin spargerea unităţii credinţei armenilor, produce destabilizarea politico–socială a populaţiei din Transilvania, cerînd expulzarea lui urgentă din Bistriţa. După o predică catolică, credincioşii armeni din Bistriţa au aruncat în el cu pietre, preotul–misionar salvîndu-şi viaţa cu mare greutate.

Cu toate aceste pericole, Verzerescul nu a cedat. Dar a cerut şi a şi primit ajutorul arhiepiscopului armeano–catolic de la Lemberg, Hunanian Vartan, care, pe drumul său de înapoiere dintr-o călătorie canonică în răsărit, s-a oprit la Bistriţa pentru a-l convinge pe episcopul Minas la unire. După multe frămîntări, episcopul Minas şi conducătorii laici armeni şi-au dat seama că împotrivirea n-are rost.

Ca urmare, episcopul şi fruntaşii armeni, „în principiu", au acceptat uniaţia. Episcopul Minas împreună cu arhiepiscopul Hunanian au plecat la Lemberg, unde, într-un cadru festiv, în luna noiembrie 1686, în faţa nunţiului apostolic, cardinalul Pallavicini, episcopul Minas a depus jurămîntul pentru noua sa credinţă. Dar nu a avut timp de păstorit, întrucît moare, în acelaşi an, pe drumul său de înapoiere la Bistriţa.

În locul lui Minas, arhiepiscopul Hunanian îl numeşte pe Oxendius Verzerescul, printr-un act semnat la 13 februarie 1687, în calitate de vicarul său pentru Transilvania şi „administrator general" al episcopiei catolice de rit armean din Transilvania, cu misiunea să continue şi să definitiveze cît mai repede convertirea tuturor armenilor din Transilvania la noua credinţă.

Acest lucru s-a împlinit în anul 1690, cînd Oxendius Verzerescul raportează superiorilor săi de la Lemberg şi Vatican: „terminarea trecerii la religia catolică de rit armean a aproape 30.000 de armeni mai vechi şi mai noi din întreaga Transilvanie".

Semnarea oficială a actului de unire s-a produs în catedrala armeano–catolică de la Lemberg. În numele întregii populaţii armene din Transilvania, în anul 1691, preotul principal Elias Mendrul, însoţit de opt preoţi armeni şi şapte conducători laici armeni, într-un cadru festiv, au depus jurămîntul în noua credinţă şi au semnat actul de unire cu biserica catolică. Pentru faptele sale şi la cererea credincioşilor armeni, papa Inocenţiu al XII-lea îl numeşte pe Oxendius Verzerescul în calitate de „Episcop armeano–catolic de Transilvania", cu titlul onorific „Episcopus Aladiensis" („Episcop de Alada" — localitate renumită în Spania) şi supranumele de „Flos Catholicitatis" („Floarea Catolicismului"). Împăratul Leopold I îi acordă titlul de „Prinţ", cu o moşie importantă la Gurghiu. Este sfinţit „Episcop armeano–catolic de Transilvania" de către arhiepiscopul Hunanian la Lemberg, în ziua de 30 iulie 1691.

Cultul armeano-catolic din Transilvania a atins o amploare deosebită, demonstrată de cele zece biserici şi capele armene de la Gherla, opt de la Dumbrăveni şi cîte una în celelalte centre de populaţie armeană, cum sînt Gheorgheni şi Frumoasa.

De-a lungul timpului, *Biserica armeano-catolică din Transilvania* a trecut prin diferite forme organizatorice. În zilele noastre, ea funcţionează pe baza „Concordatului" încheiat în anul 1927 dintre Statul Român şi Vatican, ratificat de către România la data de 5 iunie 1930. Documentul prevede existenţa pentru armeano-catolici din România a unui *ordinariat* (deci *dieceză*, respectiv *eparhie* de rang mai mic), cu sediul la *Gherla*, avînd în frunte un *administrator apostolic*. Acest ordinariat există din anul 1930 pînă în prezent în următoarea structură: patru parohii la Gherla, Gheorgheni, Frumoasa şi Dumbrăveni şi o capelă armeano-catolică la Bucureşti.[16] În anul 1948, pentru a nu avea soarta tristă a românilor greco-catolici, pe linie oficială, armenii catolici s-au declarat, formal, romano-catolici. Din acest motiv, în catalogul cultelor admise în România, după anul 1948 nu figurează religia armeano-catolică şi nici existenţa unui ordinariat armeano-catolic. Începînd din decembrie 1989 practicarea cultului armeano-catolic şi funcţionarea Ordinariatului armeano-catolic din România au redevenit legale şi publice. În prezent, funcţia de Administrator Apostolic al acestui Ordinariat o deţine Arhiepiscopul romano-catolic de la Alba Iulia, György M. Jakubinyi, instalat la Gherla de către Nunţiul Apostolic de Bucureşti John Bukovsky, la data de 1 martie 1992.

Pierderea identităţii naţionale

Pe armeni îi deranja foarte mult faptul că erau consideraţi „străini", ceea ce le limita mult drepturile. În primul rînd era o jignire în amorul lor propriu, o lovitură morală care, prin sentimentul de neîncredere şi de nesiguranţă pe care îl crea în sufletul fiecăruia, acţiona ca frînă în dorinţa lor sinceră de a deveni cetăţeni loiali şi devotaţi trup şi suflet noii patrii adoptive. Dar cel mai neplăcut şi deranjant lucru pentru ei era sentimentul de nesiguranţă a zilei de mîine, întrucît periodic, în special după urcarea pe tron a unui nou împărat, toate privilegiile anterioare trebuiau reînnoite. Or, noile acte costau timp şi bani foarte mulţi şi nici nu era sigur dacă privilegiile existente vor fi din nou reînnoite.

Ieşirea din această situaţie era una singură: schimbarea categoriei sociale în care au fost incluşi după criteriul locului de naştere, respectiv, trecerea lor în categoria populaţiei „pămîntene". Acest ţel, pe care îl denumim şi prin termenul de *„naturalizare" sau „autothtonizare", a constituit conţinutul principal politic al întregii mişcări ideologice naţionale a „Şcolii Ardelene Armene"*. După obţinerea acestei calităţi, drumul devenea deschis pentru fiecare armean spre cele mai înalte culmi social-politic şi economice din tot imperiul.

Calea spre obţinerea acestui ţel a cunoscut două etape. În *prima etapă* care s-a derulat între anii 1700–1768, obiectivul principal al întregii mişcări a constat în convingerea autorităţilor că armenii din Transilvania au devenit patrioţi loiali ai patriei lor adoptive. *A doua etapă* a constat în demersurile oficiale la autorităţi şi obţinerea „naturalizării" propriu-zise. Acţiunile acestei a 2-a etape au început în anul 1768 şi s-au încheiat în 1837.

Evenimentul a fost consacrat prin citirea în plenul Dietei din luna iunie 1837 şi acordarea armenilor a „Declaraţiei de încredere", prin care „... etnia armeană este primită definitiv şi irevocabil în trupul naţiunii maghiare...". Acest act se mai cunoaşte şi sub denumirea de „Diploma Recta Tueri" („Diploma apărării dreptăţii"). Efectele revoluţiei din 1848–1849 au anulat întregul sistem privilegial şi au instaurat egalitatea în drepturi a tuturor cetăţenilor ţării. Din a doua parte a secolului al XIX-lea în Transilvania asimilarea armenilor a devenit un fapt definitiv şi ireversibil. ❑

NOTE

1. N. Iorga, V. Brătianu, B.P. Haşdeu, F. Macler, K. Szongott, K. Lukácsi, A. Lukács, G. Covrikian, V. Mestugean, H. Dj. Siruni, Suren Kolangian.

2. Prezenţa armeană în Pannonia din această perioadă rezultă din textele a numeroşi cercetători cum ar fi cunoscuţii istorici Cantu Caesar (**Istoria lumii**, Torino, Ed. VII, 1860, vol.5, p.197–198), Dr. Holzwarth F. I. (**Istorie Universală**, 1889), Révay József (**Plimbări prin Pannonia**, Budapesta, 1965) şi Mócsy András (**Manualul arheologic al Pannoniei**, Budapesta, 1990).

3. Vexillarius = purtător de steaguri, stegar; vexillaţie = unitate militară formată din aproximativ 6000 de vexillari. Vexillaţiile erau detaşate pentru lupte numai la ordinul împăratului.

4. Despre această realitate ne vorbesc doi împăraţi bizantini de origine armeană: Leon al VI-lea Înţeleptul (886–912; **Tactica**) şi Constantin al VII-lea Porphyrogennetos (913–920/959; **De administrando imperio**), istoricii armeni Leontius sau Apud Indsidsian (**Antiquitatum Armenicorum**, Tom I, p.338) şi numeroşi alţi cercetători, care s-au ocupat de aceste probleme.

5. Împăratul Constantin VII. Porphyrogennetos aminteşte de Sabartoiasfaloi ca de un popor turc care a trăit în Lebedia împreună cu maghiarii. Denumirea derivă din cuvintele armene „sev" (negru), „arti" (fiu) şi „asfalt". Deci în traducere liberă „fii negrii ca asfaltul". Această denumire a fost atribuită armenilor de pe valea rîiului Kura datorită pielii mai închise decît cea a maghiarilor.

6. **Folio Latina** nr. 2242.

7. Gr. Ureche: **Letopiseţul Ţării Moldovei**, v.1., p.174; *Cîntul de jelire* al lui Mirias sau Minas din Tokat din Suceava, martor la aceste evenimente; A. D. Xenopol: **Istoria românilor din Dacia Traiana**, v.3., p.53–54). „În urma acestor evenimente sîngeroase — spune V. Mestugean în a sa **Istoria armenilor** — armenii din Moldova se împuţinară simţitor. Unii au murit ca martiri ai religiei lor, iar cei mai mulţi s-au împrăştiat prin Ardeal şi Ţara Leşească". Printre cei plecaţi au fost şi diaconul Mirias (Minas), care s-a aşezat la Lemberg, unde şi-a scris *Cîntul de jelire*.

8. Traducerea românească către Gr.M. Buicliu şi publicată în **Convorbiri Literare**, anul XI, sau de către B.P. Haşdeu în **Ethymologicum Magnum Romaniae**.

9. **Columna lui Traian**, nr.30/1869.

10. B.P. Haşdeu: **Armenii în România**.

11. Spre exemplu călugărul iezuit Bzenszki Rudolf (**Syllogimae Transilvaniae Eccleziae, per historiophilum anagnoston**, 1699, capit. XVII: *De Armenis e Moldavia in Transilvaniam migrandibus*, Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia, nr. inv. 5. IV. 22.

12. Nr.10, pag.30; Erevan, 1984.

13. Articolul 3 al *„Diplomei de la Vinţ"* acorda bulgarilor dreptul de a se aşeza şi *„... cumpăra, pe banii proprii, terenuri pentru oraşe şi păşunat..."* pe terenul domeniului de la Vinţul. La articolul 5, diploma acorda bulgarilor scutire totală de la serviciul şi alte obligaţii militare, la articolul 6 dreptul lor de comercializare liberă a tuturor mărfurilor nu numai în Transilvania, ci în tot imperiul.

14. Mihály Apafi al II-lea a fost ales principe în 1681, dar împăratul Austriei nu l-a întărit în această funcţie, numind un guvernator în fruntea noii provincii. Deşi în numele lui au fost eliberate edicte, titlul de principe era lipsit de conţinut din 1690.

15. Aducerea Bisericii Armene sub tutela Vaticanului a fost un proces care a durat mai multe secole. După Sinodul de la Florenţa (1439), uniunea părea rezolvată, dar au apărut conflicte la numirea patriarhului. Papa Urban al VIII-lea a fondat Colegiul „De Propaganda Fide" în 1621 pentru a forma preoţi fideli Sfîntului Scaun. Aici a studiat şi Oxendius Verzerescul. Biserica unită cu Roma a fost acceptată de armenii din Polonia, Imperiul Habsburgic şi o parte a celor din Imperiul Otoman, patriarhatul Bisericii fiind la Istanbul. Ordinul mechitarist, fondat de călugărul Mechita (născut în 1676 în Armenia), avînd ca scop principal catolicizarea armenilor dispunea de mănăstiri în Veneţia şi Viena.

16. Şos. Mihai Bravu nr.252.

*

*Nicolae **GAZDOVITS** (n. 1931, Satu Mare) A absolvit Academia de Înalte Studii Militare. A publicat, în afara lucrărilor cu specific militar, articole legate de armenii din Transilvania în revistele „Ararat" şi „Ani". Autor al lucrării „**Istoria armenilor din Transilvania**" (1996)*

Labirintul Crimeii

ROMAN ZVARYCH

Pe data de 17 martie 1995, din dispoziţia preşedintelui Leonid Kucima, Parlamentul Ucrainean a luat măsuri legale pentru a neutraliza o mişcare separatistă pro-rusă din Crimeea care, de cîteva luni, punea în pericol integritatea teritoriului ucrainean. Parlamentarii ucrainieni au suspendat printr-o rezoluţie preşedenţia Crimeii, precum şi Constituţia Republicii Autonome. Această hotărîre a venit ca o replică la ameninţarea legislatorilor Crimeii de a organiza un plebiscit regional care să hotărască dacă peninsula rămîne sau nu parte a Ucrainei.

O bună perioadă de timp, legislaţia ratificată în 17 martie va continua să genereze efecte în lanţ. Nu numai pentru că Parlamentul Ucrainei a votat „dezarmarea" preşedintelui crimeean, Iurii Meşkov, aruncîndu-i pe umeri acuze criminale, dar a şi plasat patrimoniul peninsulei sub directa jurisdicţie a autorităţilor centrale din Kiev. Astfel nici o proprietate de stat ce urma a fi privatizată nu avea să mai cadă cu uşurinţă în mîinile „lorzilor" locali care, în general, conduceau peninsula ca pe propria lor feudă.

Cu cîteva zile după aceste măsuri, Parlamentul Ucrainiei a ordonat legislatorilor Crimeii să înainteze un nou proiect de Constituţie a Republicii Autonome pînă la data de 15 mai 1995. Ba mai mult, printr-o altă rezoluţie s-a stabilit o nouă rundă de alegeri locale pe 25 iunie. Parlamentul Crimeii a plătit cu aceeaşi monedă, demiţîndu-l pe primul ministrul Anatolii Franciuc. Probabil la ordinul dat de Kucima, ministrul ucrainean al Justiţiei a declarat ca ilegală demiterea lui Franciuc, în timp ce, la 1 aprilie, preşedintele a promulgat un alt decret, conform căruia guvernul Crimeii intră sub directa supraveghere a preşedintelui ucrainean. În plus, acest decret dat de „ziua păcălelilor", asigură preşedintelui Ucrainei dreptul de a respinge candidaţii la posturile guvernului crimeean pînă cînd o nouă constituţie a Crimeii va fi ratificată.

Serhii Cekov, purtătorul de cuvînt al Parlamentului Crimeii şi liderul recunoscut al mişcării separatiste din peninsulă a luat cuvîntul în faţa Dumei

Rusiei într-o încercare disperată de a provoca guvernul din Moscova să exercite o presiune mai mare asupra Kievului. Oricum, Moscova nu era în stare să dirijeze în nici un fel Kievul, Rusia fiind implicată într-un jenant război „intern", în Cecenia. Iar măsurile legale luate de guvernul ucrainean, pentru a ţine în frîu tendinţele separatiste dinlăuntrul graniţelor, pălesc cu totul în comparaţie cu masacrul cecen.

În decembrie 1991, în urma unui referendum, ucrainienii au votat cu o majoritate zdrobitoare pentru independenţă. Crimeea[1] a fost singura regiune unde rezultatele au fost aproape paritare. Doar 54% din locuitorii peninsulei au votat în favoarea independenţei. Aproape toate sondajele de opinie indică faptul că factorul motivaţional fundamental este cel economic. Oamenii se aşteptau ca standardul lor de viaţă să se îmbunătăţească vizibil în cadrul unei Ucraine independente, dar după trei ani de conducere a regimului Kravciuk, situaţia economică a devenit şi mai dezastruoasă. Cu siguranţă că astăzi majoritatea locuitorilor din Crimeea ar vota împotriva independenţei.

Totuşi nu trebuie acordată o importanţă exagerată acestui fapt. Cu toate că nemulţumirea populară va fi mereu manipulată de forţele politice care propun remedii externe (de ex. separarea), situaţia poate într-adevăr să se schimbe; ajunge doar o mică îmbunătăţire a stării economice generale. Deşi forţele separatiste pro-ruseşti din Crimeea se bucură de sprijinul populaţiei, ar fi dificil să vorbim despre o mişcare organizată de masă. Spre exemplu, la demonstraţiile separatiste, deseori pe furiş organizate de guvern, au participat doar cîteva sute de persoane.

Diferitele forţe politice care au manipulat cu succes opinia publică din peninsulă, speculînd situaţia economică, sînt iremediabil divizate. În ciuda faptului că cel mai larg bloc parlamentar, *Rossiia*, controla 54 din cele 98 de locuri în legislatura crimeeană, serioase fisuri au început să apară înlăuntrul acestei fracţiuni politice, mai ales în timpul ultimei rundę de dispute cu Kievul. Ba mai mult, deşi Meşkov, fostul lider al Partidului Republican din Crimeea (cel mai cuprinzător partid în cadrul blocului *Rossiia*), a fost ales preşedinte de către aproximativ 73% din populaţie în ianuarie 1994, azi el este dezavuat de cea mai mare parte a membrilor propriului său partid. În 1994 preşedintele, guvernul şi parlamentul Crimeii s-au întrecut în încercări de preluare a controlului asupra privatizării industriei turistice, care încă mai avea potenţial. Odată cu sciziunile în înseşi rîndurile forţelor separatiste, imaginea unei coeziuni apărută în ianuarie 1994 (în timpul alegerilor prezidenţiale) s-a risipit curînd.

Pe măsură ce politicienii se ciondăneau, economia Crimeii se deteriora. În prezent, mulţi dintre liderii locali au pierdut din popularitate. Doar o mînă de demonstranţi au manifestat susţinîndu-i pe parlamentarii Crimeii. Toate aceste evenimente s-au desfăşurat pe fundalul unei prelungite dispute ucraino-ruse asupra flotei Mării Negre. Dar, ca urmare a semnării unui acord asupra acestei chestiuni spinoase, relaţiile dintre cele două ţări s-au îmbunătăţit considerabil în aşa măsură

încît separatiştii din Crimeea au toate şansele să piardă sprijinul exterior de care s-au bucurat pînă acum.

Aşadar, care e starea lucrurilor azi? Desigur, e riscant să facem pronosticuri. Totuşi, un lucru e sigur. Indiferent cum se vor derula evenimentele în viitor, Kiev-ul pare să mai aibă încă multe atu-uri în mînecă, iar ameninţarea ce viza integritatea Ucrainei a scăzut considerabil din intensitate.

Crimeea: la a doua vedere

Pentru Ucraina, peninsula Crimeea este călcîiul lui Ahile. Deşi aici trăieşte o considerabilă minoritate etnică rusă (circa 20% din populaţia totală de 55 de milioane), acest segment al societăţii nu a ameninţat în mod serios integritatea teritorială a ţării, aşa cum s-a întîmplat, de exemplu, în ţările Baltice. Cu o populaţie şi o suprafaţă impresionantă, cu istoria ei fragmentată şi economia specific regională, segmentată, Ucraina se integrează pe cît posibil într-o dezvoltare post-totalitară, ţinînd cont de cei peste 70 de ani de tiranie comunistă care au mutilat-o. Excepţia de la regulă este însă Crimeea unde, în ultimii cîţiva ani, s-a organizat o mişcare separatistă, care se bucură de suportul politic, moral şi — după toate semnele — chiar de cel financiar, acordat, desigur, clandestin de anumite cercuri politice din Moscova.

Oficial, peninsula are statut de „republică autonomă" în cadrul general constituţional al Ucrainei. Dar Ucraina mai are încă de adoptat o constituţie care să reflecte statutul său de ţară independentă şi democratică în arena politică internaţională, iar această „autonomie" nu a fost clar definită în terminologia juridică. O omisiune legislativă care lasă cale liberă speculaţiilor din partea oficialilor guvernului Crimeii, aceştia preferînd ca peninsula să devină o anexă a Federaţiei Ruse. Mai mult chiar, în numeroase ocazii, Parlamentul Rusiei a depăşit limitele acceptate de legislaţia internaţională dînd curs unor rezoluţii care, de pildă, proclamă oraşul-port Sevastopol „oraş rusesc" sau declară că Duma va acţiona în calitate de „apărător" al drepturilor poporului crimeean. În mod vădit, o astfel de intervenţie în afacerile interne ale unei alte ţări este neavenită. Cu toate acestea, şi din cauza statutului legal ambiguu al Crimeii, comunitatea internaţională nu a luat niciodată în seamă această gravă problemă.

Un promontoriu al luptei pentru putere?

Ca şi cum lucrurile nu ar fi fost îndeajuns de complicate şi aşa, oraşul-port Sevastopol, fostă bază navală a flotei sovietice din Marea Neagră s-a dovedit un element important pentru a proba capacităţile de lansare a puterii militare sovietice. Pe măsură ce Moscova doreşte să-şi menţină cît mai mult posibil această influenţă, în special în zona Mediteraneană şi a Orientului Apropiat, Sevastopol devine o problemă tot mai spinoasă în relaţiile ucraineano-ruse. În ciuda modului

de percepere a situației în Vest, problema nu se reduce doar la cum să fie împărțit echipamentul militar, mai ales cele 800 de nave vechi și ruginite care compun flota U.R.S.S. a Mării Negre. Situația este mult mai complicată de vreme ce presupune un control efectiv asupra întregii infrastructuri, inclusiv bazele militare „din afară" și instalațiile non-militare, care laolaltă formează ceea ce numim „Flota Mării Negre". Deși Kiev-ul dorește să negocieze cu Moscova modalitatea de distribuire a navelor, acceptînd chiar să renunțe definitiv la ele, totuși nu e dispus să-și pericliteze suveranitatea teritorială în schimbul bazei, în ciuda copleșitoarei presiuni rusești.

Tătarii din Crimeea — un popor uitat

În fine, mai există un aspect ce se înscrie în problema generală a Crimeii, și care nu poate fi trecut cu vederea: minoritatea etnică a tătarilor din Crimeea. În timpul și după cel de-al doilea război mondial, Stalin a deportat întreaga populație tătară ce trăia în peninsulă, provocînd pierderea a mii de vieți omenești. Pretextul acestei politici a fost pretinsa colaborare a tătarilor cu naziștii, afirmație ce nu poate fi susținută de nici un fel de dovadă.

Imediat după Declarația de Independență a Ucrainei, tătarii din Crimeea au început să se întoarcă pe pămîntul lor strămbun. În prezent, circa 240.000 de tătari s-au întors, ceea ce înseamnă aproximativ o treime din toată populația peninsulei. S-a dezvoltat un început de mișcare națională a tătarilor, condusă de Medzhelis (Mișcarea Națională a Tătarilor) și de Kurultai (Parlamentul Populației Tătare). Alți 250.000 de tătari au rămas în fosta U.R.S.S., unde fuseseră deportați înainte, în Kazahstan și Uzbekistan. Astfel nici o soluție la problema Crimeii n-ar fi completă sau justă fără să se țină cont de interesele poporului tătar din Crimeea. Liderii acestuia și-au exprimat în mod constant interesele în contextul unei anume forme de autonomie.

Datorită ironiei realității politice, tătarii pun semnul egalității între autonomie și un stat ucrainean puternic și suveran, pe atît de independent pe cît permite influența Moscovei, de vreme ce ei cred că un „neocolonialism" rusesc renăscut s-ar dovedi dăunător șanselor lor de a accede la o autonomie legislativă. De fapt, motivul pentru care Crimeea a fost acceptată ca republică „autonomă" în cadrul Ucrainei nu s-a datorat faptului că guvernul din Kiev a recunoscut existența unui „popor crimeean" de sine stătător — așa cum argumentează liderii pro-ruși din peninsulă, ci faptului că guvernul Ucrainei a recunoscut firescul unor revendicări legitime ale tătarilor din Crimeea, și de asemenea că ei au fost victimele unei nedreptăți istorice care trebuia reparată. Anumitor cercuri din Moscova însă le-ar conveni ca lumea să creadă în existența a încă unei entități politice, numite „poporul crimeean", ale cărei drepturi și interese ar fi „obligați" să le apere. Premisa ce se ascunde în spatele acestei logici cam întortocheate este că populația peninsulei, într-o proporție mare, vorbește rusa, fapt ce — așa cum mulți susțin la Moscova — îi dă dreptul Rusiei să reprezinte interesele acestui „popor".

Dincolo de aparențe

În alegerile locale din martie 1994, Iurii Meşkov, unul din liderii forțelor pro-ruse din peninsulă, a fost ales președinte al Republicii Autonome, după ce a candidat cu o platformă care susținea separarea Crimeii de Ucraina şi ulterioara sa încorporare în Federația Rusă. În consecință, pro-rușii majoritari în parlamentul Crimeii, condus de Serhii Cekov, au dat o serie de rezoluții care pînă la urmă au dus la o declarație de independență. Deşi aceasta nu avea o importanță practică reală, Kiev-ul, în mod firesc, s-a alarmat. E inutil să mai precizăm că măsurile luate de Parlamentul Crimeii au încălcat cu totul Constituția ucraineană.

Ulterior, în primăvara anului 1995, administrația președintelui Kucima a convins deputații parlamentului Ucrainei să aprobe o rezoluție care suspenda Constituția Crimeii, anula puterile președintelui Meşkov, dizolva parlamentul crimeean şi chema la noi alegeri parlamentare, preconizate a avea loc în vară. În mod normal, o asemenea mişcare hotărîtă şi tenace din partea Kiev-ului, avînd ca intenție suprimarea paşnică a mişcării secesioniste dinăuntrul granițelor țării, ar fi provocat o serioasă reacție negativă la Moscova. Sincronizarea, în orice caz, a fost perfectă, din moment ce însăşi Rusia se găsea implicată într-un conflict penibil şi sîngeros, cu caracter intern în Cecenia, şi nu putea decît să-şi pericliteze şi mai mult poziția politică internațională, recurgînd la represalii împotriva Ucrainei. Alternativa aleasă de Kiev în soluționarea problemei Crimeii a fost, comparativ, mult mai civilizată şi cu siguranță mai lesne de înghițit de comunitatea internațională.

Pentru a înțelege mai în profunzime aceste evenimente dramatice ar fi bine să pătrundem dincolo de suprafață, căci în Crimeea situația e mai complicată decît pare la prima vedere. A pune problema simplu, doar ca pe o chestiune de împărțire a Flotei Mării Negre, este inutil, deoarece vasele sînt învechite (cea mai modernă navă a flotei a fost construită cu 16 ani în urmă) şi au o valoare militară minimă. Mai mult, dacă Rusia intenționează să mențină cît mai mult din potențialul militar al fostei U.R.S.S., poate cu uşurință să înlocuiască utilajele navale „pierdute" în favoarea Ucrainei, prin construirea unui port mult mai modern pe coasta estică a Mării Negre. În acest sens trei factori diferiți, dar înrudiți — despre care nimeni nu vorbeşte clar — trebuie luați în considerare.

În primul rînd, Crimeea a reprezentat o rotiță importantă în angrenajul industriei militare a fostei U.R.S.S. Economia Crimeii a început să se dezvolte din anii 1950, accentul fiind pus pe integrarea solidă a infrastructurii economice a peninsulei în complexul defensiv al întregii Uniuni. Astfel, industria Crimeii continuă să fie dependentă de componentele sale fabricate în Rusia. Dacă aceste fabrici nu sînt capabile să opereze din cauza lipsei de materiale, multe locuri de muncă şi venituri considerabile se vor pierde. Tehnologia avansată pentru industria defensivă produsă pe peninsulă a fost destinată să acopere necesitățile

existente nu numai în flota Mării Negre, ci şi în flotele din Marea Baltică şi Oceanul Pacific, strategic mult mai importante. Din punctul de vedere al Moscovei, sub-complexul crimeean este vital în păstrarea unei infrastructuri unice şi integrate a complexului industriei militare. De aceea n-ar trebui să ne surpindă faptul că în 1990, înaintea declarării autonomiei Crimeii (1991), Anatolii Franciuk, fost ministru delegat al puternicului complex al industriei militare din Uniune (poziţie pe care a păstrat-o din 1986, împreună cu Leonid Kucima ca subordonat al său pe parcursul întregii perioade[2]), a fost la repezeală numit în locul deputatului Mikola Bahrov, primul preşedinte al Republicii Autonome Crimeea. Merită observat de asemenea faptul că, în ciuda numeroaselor schimbări înregistrate de-a lungul ultimilor ani în peisajul politic al Crimeii, Franciuk a reuşit să-şi păstreze puterea, chiar şi sub tumultoasa preşedinţie a lui Meşkov, desemnat chiar de acesta să conducă guvernul peninsulei, poziţie pe care a deţinut-o pînă de curînd. În mod caracteristic, Franciuk şi-a format guvernul înainte de toate din oameni care, într-o anumită măsură, reprezentau interesele complexului industriei militare de pe peninsulă.

În al doilea rînd, peisajul peninsulei este presărat cu o serie de dispozitive de control şi comunicare aerospaţială, esenţiale pentru funcţionarea normală a multor sateliţi foşti sovietici, actual ruseşti, care continuă să fie utilizaţi atît în scopuri militare cît şi în scopuri civile. O blocare a reţelei integrate de comunicaţie pune în pericol industria spaţială rusească. Dată fiind importanţa strategică a Crimeii (privită ca rotiţă vitală, atît pentru industria comunicaţiilor aeronautice, cît şi pentru cea a apărării), peninsula a fost o ţintă a activităţii serviciilor secrete civile (KGB) şi militare (GRU) ale Uniunii Sovietice. Echipa „oficială" a lui Meşkov a inclus cel puţin trei persoane care au deţinut posturi înalte în infrastructura Securităţii sovietice: colonelul Grişankov, şeful Departamentului Special al Corpului 32 al Forţelor Navale ale Federaţiei Ruse; V. Kajevnikov, adjunctul Departamentului militar de contra-spionaj; colonelul Bortnikov, şeful Departamentului Special al Forţelor Aeriene ale Mării Negre. Însuşi Meşkov, căruia-i place să facă mult caz de imaginea sa de „bătăuş" (apărînd des în public într-o geacă de piele de motociclist, alături de body-guarzi lui muşchiuloşi), nu neagă legătura sa strînsă cu forţele serviciului secret din fosta U.R.S.S. După dezintegrarea U.R.S.S.-ului, această reţea de spionaj şi contra-spionaj nu a fost desfiinţată, activitatea sa continuînd să aibă o influenţă directă asupra modului în care evenimentele politice se derulează în peninsulă. Meşkov a fost „săltat" la putere de partidul RDK (Mişcarea Republicană din Crimeea), al cărui nucleu este alcătuit din sute de ofiţeri ai serviciului secret care, la pensie, şi-au stabilit domiciliul acolo.

În aceeaşi ordine de idei, încă o variabilă a jucat aici un rol considerabil: stratificarea socială a populaţiei peninsulei. Mai mult de 30% din locuitorii Crimeii

sînt ofiţeri sovietici în rezervă sau foşti birocraţi guvernamentali. Un alt grup social extins se compune din muncitori „nomazi", care în prezent nu au o slujbă permanentă, fiind angajaţi în diferite posturi sezoniere. În urma unui sondaj de opinie întreprins anul trecut de organizaţia Gallup, peste 80% din populaţia peninsulei a afirmat că-i susţine pe politicienii ruşi ai extremei drepte, cum ar fi Ruţkoi şi Jirinovski.

În al treilea rînd, o altă componentă semnificativă a „problemei Crimeii", cunoscută doar unui cerc restrîns de experţi, se referă la rezervele de petrol şi gaze naturale localizate în, sau în apropierea peninsulei. Conform estimărilor făcute de specialişti la sfîrşitul anilor 1960 şi începutul anilor 1970, rezervele de petrol şi gaze din Marea Neagră şi Marea de Azov însumează aproximativ trei trilioane de unităţi convenţionale.[3] Deşi măsurătorile de atunci nu respectă standardele actuale, recentele explorări au fost promiţătoare. Ele au fost ordonate de Victor Cernomîrdin, prim-ministrul Federaţiei Ruse, care la vremea respectivă conducea puternicul Comitet al Petrolului şi Gazelor din U.R.S.S. Ţinînd cont de dependenţa ombilicală a Ucrainei faţă de Rusia în privinţa aprovizionării cu energie, Crimeea este un factor determinant în relaţiile ucraino-ruse. N-ar fi în totalitate lipsit de logică să bănuim că Moscova e interesată în a preveni dezvoltarea industriei gazului şi petrolului în peninsulă de vreme ce aceasta ar avea ca rezultat cîştigarea de către Ucraina a unui avantaj în negocierile sale cu vecinul din nord. De aceea poate n-ar trebui să ne surprindă că încercările unor mega-companii petroliere din Vest (cum ar fi British Petroleum, Mobil, Texaco), la fel cu cele ale unor ţări arabe, ce intenţionau să iniţieze forări petroliere pe platforma continentală a Mării Negre, au fost permanent blocate de agenţia guvernamentală crimeeană, ChornomorNaftoGaz (Compania de Petrol şi Gaze Mării Negre), responsabilă cu verificarea unor asemenea forări.

Liniştea dinaintea furtunii?

Majoritatea ucrainienilor întrebaţi consideră un noroc faptul că Ucraina a reuşit să evite un conflict deschis, războiul fiind regula mai degrabă decît excepţia în cazul celor mai multe foste republici sovietice. În mintea multora se ascunde însă teama latentă că dezvoltările politice furtunoase în Crimeea pot fi folosite drept pretext pentru ca Moscova să se angajeze în ostilităţi militare deschise. Cu toate acestea, evenimentele din toamna anului 1995 permit o rază de optimism. La „măsurile legale şi paşnice" de stăvilire a tendinţelor separatiste din peninsulă, luate de Kiev, protestele Moscovei au fost plăpînde. Ucraina beneficiază de susţinerea fermă a comunităţii internaţionale, guvernele căreia şi-au exprimat deseori suportul fără echivoc faţă de inviolabilitatea teritorială a Ucrainei. Ba mai mult, Cabinetul Ministerial al Ucrainei este acum condus de Ievhen Marciuk, fostul şef al serviciului secret ucrainean. Dacă cineva ştie cum să se poarte cu agenţii provocatori ruşi din peninsulă, Marciuk este omul. În fine, cu toate că

majoritatea celor ce locuiesc în peninsulă susţin separarea Crimeii de Ucraina, multe dintre aceste tendinţe separatiste sînt întreţinute de dificultăţile economice actuale ale Ucrainei. Cum reformele economice încep să ridice standardul de viaţă în Ucraina, ele vor dispărea pe rînd. În mod încurajator, prezenta „pace" instalată între Kiev şi Simferopol (capitala Republicii Crimeea) nu se dovedeşte a fi numai liniştea dinaintea furtunii.

Tătarii din Crimeea: oaspeţi nedoriţi în propria casă

Problema tătarilor din Crimeea continuă să fie tratată pe scară largă în Ucraina ca o problemă strict instrumentală. Deşi tătarii au dreptul legitim asupra peninsulei care de secole a fost casa lor, ei sînt din ce în ce mai mult folosiţi ca instrument în conflictul dintre diferite grupuri politice ce operează în Crimeea şi în lupta acută pentru putere dintre Kiev şi Simferopol. În consecinţă, puţin s-a făcut pentru a redresa nedreptatea suportată de tătarii din Crimeea.

Nici măcar segmentul cel mai competent din punct de vedere politic al societăţii ucrainiene nu este bine informat asupra acestei probleme. Mulţi ştiu de valul de deportări săvîrşite la ordinul lui Stalin, totuşi, puţini îşi dau seama că acesta a fost ultimul dintr-un lung proces de represiune rusească ce a început în secolul al XVIII-lea. O listă cuprinzătoare a politicii discriminatorii a Rusiei împotriva tătarilor din Crimeea ar necesita o monografie separată[4]. Deportările din 1940 au fost doar punctul culminant al unei lungi politici instituţionalizate, iar tătarii din Crimeea trăiesc ca refugiaţi şi deportaţi nu de 50 de ani, ci de peste 250.

Perioada scurtă de suveranitate statală a tătarilor din Crimeea, între anii 1917-1919, a sfîrşit la fel de tragic ca Republica Naţională a Ucrainei. Tot ce a rămas din acea eră sînt dureroase aduceri-aminte ale nenumăratelor victime care au pierit în lupta pentru autodeterminare naţională. Restul au fost lichidaţi în valurile de deportări. Cu toate acestea, oriunde au fost trimişi (cel mai adesea în Uzbekistan), tătarii din Crimeea şi-au menţinut identitatea naţională şi dorinţa de a se reîntoarce acasă.

În 1989, păstrînd aceste amintiri şi tradiţii în memoria lor colectivă, tătarii şi-au reluat mişcarea naţională convocînd o adunare naţională, numită Kurultai şi alegîndu-şi conducerea: Medzhelis. Deja în acest stadiu, forţele comuniste care operau în peninsulă au făcut o încercare de a deturna mişcarea tătarilor. Cu suportul grupurilor comuniste şi al altor organizaţii subversive, a fost înfiinţată o altă Mişcare Naţională a Tătarilor din Crimeea (NRKT) ca alternativă la Medzhelis. Guvernul din Simferopol s-a folosit de aceasta, argumentînd că punctul de vedere al NRKT trebuia să fie şi el luat în seamă. În fazele iniţiale, administraţia Crimeii a refuzat orice formă de compromis cu liderii tătarilor; totuşi intransigenţa conducerii Crimeii a slăbit progresiv, deoarece a devenit tot mai clar faptul că NRKT nu avea nici un fel de popularitate. În ajunul alegerilor parlamentare din Crimeea s-a întocmit un proiect de legislaţie impunînd un sistem de reprezentare

multimandatară care oferea tătarilor posibilitatea să cîştige cîteva locuri în Parlament. Pactul încheiat cu tătarii din Crimeea presupunea ca aceştia să susţină candidatura lui Mikola Bahrov, pe-atunci şeful administraţiei crimeene, în campania electorală pentru alegerea preşedintelui Crimeii. Cum era de aşteptat, Mustafa Djamilev, conducătorul Medzhelis-ului, s-a opus acestui tîrg, dar s-a dovedit a fi în minoritate în cadrul propriei sale echipe. Dzamilev susţinea că indiferent cine cîştigă alegerile, consecinţele pentru poporul tătar vor fi aceleaşi, în vreme ce, susţinîndu-l pe Bahrov, tătarii riscă să fie asociaţi cu structurile corupte ale acestuia. Majoritatea conducerii Medzhelis-ului îl considera pe Bahrov ca pe răul cel mai mic, în comparaţie cu Iurii Meşkov, adept clar al mişcării pro-ruse (văzută ca sinonimă cu mişcarea anti-tătară).

„Acasă" e un vis

În prezent, populaţia tătarilor din peninsulă este doar o minoritate neglijabilă, deşi hotărîtă şi bine organizată. Repatrierea celor împrăştiaţi în aproape toată Asia Centrală se desfăşoară într-un ritm agonizant. Citind cuvintele unui lider tătar: „acasă e un vis" pentru mulţi. Familiile care s-au decis să se întoarcă trebuie să treacă peste multe piedici. Prima şi de departe cea mai serioasă este găsirea unei locuinţe. Apartamentele sînt puţine, iar cumpărarea unuia este imposibilă pentru aceşti nefericiţi, obişnuiţi să lucreze pămîntul şi să trăiască de pe urma lui. Cea mai mare parte a tătarilor vin de la ţară şi cu greu găsesc locuri de muncă la oraşe. Prin urmare, mulţi tătari repatriaţi caută să se stabilească în zonele rurale, unde îşi pot cîştiga existenţa în mod tradiţional, cultivînd fructe şi mai ales struguri. Casele din aceste zone cu potenţial turistic se bucură de mare trecere. Din această cauză, redarea proprietăţii terenului a devenit subiect de dispută cu nomenclatura locală, care nu renunţă în favoarea tătarilor la dreptul asupra pămîntului. Se pare deci că nu există sfîrşit în disputele legale asupra locuinţelor construite de tătari, dispute care duc la conflicte şi acte de vandalism.[5]

Chiar dacă restul de 250.000 de tătari rămaşi în exil s-ar întoarce, problema tot nu s-ar rezolva[6]. Oricum am lua-o, tătarii vor rămîne o minoritate. Această situaţie e într-adevăr tragică, căci pe de o parte, ei simt povara atitudinii negative a structurilor guvernamentale şi a mediului social, şi, pe de altă parte, trebuie să facă faţă problemelor interne insurmontabile.

Atitudinile anti-tătăreşti ale locuitorilor Crimeii trebuie luate în serios. La baza xenofobiei nu stau numai prejudecăţile religioase şi politice, provenite din legenda care spune că „aceştia sînt terorişti musulmani ce ne vor distruge". E vorba şi de chestiuni strict practice: mii de locuinţe, pămînturi şi alte forme de proprietate au fost deja distribuite noilor imigranţi sosiţi din Rusia şi Ucraina de Est. Mulţi dintre aceştia sînt obsedaţi de teama că această proprietate va fi redată stăpînilor lor iniţiali. Acest element este un pivot al relaţiilor interetnice.

Un alt factor este competiţia economică. În zonele unde s-au stabilit, tătarii sînt capabili să concureze cu fermierii slavi inerţi, care nu doresc să se adapteze la modelele comportamentale de piaţă. Conflictul are o nuanţă specială, care sare în ochi mai mult decît orice altă tensiune interetnică.

Întoarcerea intelectualilor tătari se desfăşoară într-un ritm şi mai lent. Preţurile unei astfel de mutări sînt adesea excesiv de mari. De exemplu, achiziţionarea unui container în Taşkent, costă 500 de dolari în vreme ce valoarea apartamentelor care pot fi vîndute pentru a strînge asemenea fonduri a scăzut în mod drastic. După mutare, mai e o altă problemă căreia trebuie să i se facă faţă: a găsi un loc de muncă. Oameni cu educaţie sînt deseori forţaţi să accepte slujbe ca paznici în gospodării colective, căci în condiţiile unui şomaj extins în Crimeea, ei se află în partea de jos a scării sociale şi sînt pur şi simplu incapabili să găsească un post pe măsura calificării lor. Din acest motiv, majoritatea slavilor îi privesc pe tătarii din Crimeea ca pe un popor fără elită, ca pe o naţiunie lipsită de o cultură evoluată şi de un sens al civilizaţiei, ceea ce — de fapt — e departe de realitate[7]. Numai cei din Ucraina de Vest sînt dispuşi să se arate sensibili faţă de tătari, reprezentînd doar o minoritate neglijabilă. Majoritatea populaţiei din Crimeea e cu totul intolerantă faţă de tătari în relaţiile administrative şi profesionale zilnice.

Într-o asemenea situaţie, poziţia oficială a Kiev-ului a fost de-a dreptul inadecvată, dată fiind amploarea problemelor referitoare la populaţia tătară. Zgomotoasa simpatie a lui Kravciuk faţă de tătari n-a trecut dincolo de „vorbe frumoase" şi de organizarea unor „zile culturale". Nimeni n-a fost interesat la Kiev să finanţeze reîntoarcerea tătarilor pe pămîntul lor străbun. Avînd asigurat doar sprijinul tătarilor, deşi nici ei nu l-au iertat pe Kravciuk pentru acordarea autonomiei Crimeii — această măsură plasîndu-i la mila populaţiei ruse din peninsulă —, fosta administraţie prezidenţială a fost disprețuită de majoritatea locuitorilor din peninsulă.

Rezultatele unei astfel de politici erau previzibile. Renunţînd la speranţa de a obţine orice formă de sprijin din partea Kiev-ului, Medzhelis a luat problema în mînă. După alegerea lui Meşkov şi a noului parlament, liderii tătarilor au refuzat să recunoască preşedintele şi şi-au explicat poziţia prin atitudinea pro-rusă a lui Meşkov. Interesant e faptul că nici un candidat al NRKT-ului n-a cîştigat în alegerile parlamentare în cadrul comunităţii tătarilor din Crimeea.

Deputaţii tătari şi-au menţinut, de asemenea, poziţia prudentă în conflictul ce s-a iscat între Preşedinte şi Parlament, nealiindu-se nici unei părţi. Numai cînd acest conflict era în curs de rezolvare şi numai după ce discuţiile privind un nou guvern au început, fracţiunea Kurultai a intrat în scenă. Pentru Medzhelis era important ca Meşkov să fie schimbat, ştiind că în eventualitatea în care războiul civil ar izbucni în Crimeea, preşedintele îi va scoate pe tătari vinovaţi, considerîndu-i „duşmanul intern". De aceea ei au ajuns la concluzia că singura soluţie era să-l susţină pe Bahrov, candidatul Partidului Renaşterii Economice a Crimeii (PEVK).

După un astfel de compromis, tătarii au sprijinit numirea lui Franciuk şi al unui nou guvern. Tîrgul, propus de Cekov a cuprins şi admiterea în guvern a trei membri ai mişcării tătăreşti, respectiv Messrs, Umerov (portofoliul sănătăţii) şi Ennanov (asistenţă socială). Trei membri, desigur, nu vor putea schimba cursul politicii în Crimeea, mai ales că le-au fost încredinţate trei ministere total dependente de buget. Totuşi acest compromis le-a permis lui Franciuk şi celor care sînt de partea sa să vorbească despre o „coaliţie" şi să creeze o anume imagine „democratică". De ochii lumii, problema tătarilor a fost luată în seamă.

Tîrgul încheiat a fost riscant însă pentru tătari. Asocierea celor trei reprezentanţi democratici cu guvernul lui Franciuk, care reprezenta interesele complexului industrial militar, ar fi putut discredita Medzhelis-ul în ochii populaţiei tătăreşti.

Dacă situaţia rămîne neschimbată pentru un timp, este de anticipat faptul că alte probleme se vor ivi, de vreme ce linia principală nu s-a schimbat, şi anume, tendinţa de a persista în a trata problema tătarilor la scară largă în Ucraina ca pe o chestiune pur instrumentală. Un pasaj dedicat păstrării independenţei Ucrainei consideră că tătarii trebuie să semneze declaraţia cu privire la necesitatea de a desfiinţa autonomia Crimeii, ei fiind amintiţi periodic în contextul condamnării publice a şovinismul rusesc. Tătarii şi organizaţiile lor s-au aliat brusc „luptei comune împotriva Rusiei". Astfel tătarii sînt consideraţi în acest act un factor anti-rusesc şi, prin urmare, ca un „instrument ucrainean".

Pericolul unei astfel de abordări a uneia dintre cele mai incomode probleme din cele moştenite după căderea U.R.S.S.-ului în zonă ar trebui să fie evident. Tătarii din Crimeea au pretenţia ca problemele şi necazurile lor să fie înţelese şi apreciate ca atare, astfel încît să poată fi ascultaţi cu bunăvoinţă în viitor, indiferent de interesele grupurilor politice. Singurele norme ce trebuie urmate sînt principiile internaţionale ale drepturilor omului, ale democraţiei şi ale unei minime decenţe umane. ❑

NOTE

1. Crimeea are un teritoriu de 27.000 km^2 şi o populaţie de 2.628.600 de locuitori, dintre care ruşi — 65%, ucranieni — 25%, tătari 8%, alţii — 2%; populaţia cuprinde 110 naţionalităţi şi minorităţi etnice. Principala limbă vorbită este rusa. Oraşe importante sînt: Sevastopol (populaţie: 380.000), Simferopol (capitală, populaţie: 370.000), Iespatoria (populaţie:110.000), Kerci (populaţie: 180.000), Ialta (populaţie: 90.000). Este centru important al complexului industriei miltare al fostei URSS şi un însemnat centru industrial în domeniul construcţiei de maşini, metalurgiei, industriei chimice, a mineritului. Din punct de vedere agricol, are importanţă grîul, produsele lactate, tutunul, uleiul de floarea soarelui, strugurii. Este totodată şi un important centru turistic: peninsula deţine peste 700 de staţiuni balneare şi de odihnă, incluzînd 100 de sanatorii şi case pentru bătrîni. În trecut aproximativ 8-10 milioane de oameni şi-ar fi ales petrecerea vacanţei pe peninsulă. Cu toate acestea, în 1993, doar patru milioane au vizitat Crimeea, în timp ce situaţia s-a înrăutăţit în 1994, cînd doar 2,5 milioane au ales să-şi petreacă vacanţa în peninsulă. Înainate de ianuarie 1991 Republica Autonomă Crimeea a fost

o provincie (oblast) a Ucrainei. În 20 ianuarie 1991 la un referendum, majoritatea rezidenților peninsulei au votat pentru autonomie. Guvernul lui este condus de Anatolii Franciuk, care și-a menținut poziția din octombrie 1994. Cea mai mare parte a membrilor cabintului crimeean sînt foști „oficiali nomenclaturiști", mulți dintre ei fiind în prezent membrii ai Partidului pentru Renașterea Economică a Crimeii (PEVK). Partide politice active în peninsulă sînt: Partidul Comunist din Crimeea (KPK), condus de Leonid Hraci; Partidul Republican din Crimeea (RDK) condus de Serhii Cekov, purtătorul de cuvînt al parlamentului Crimeii; PEVK, condus de Volodimîr Șeviov.

2. Nu este fără semnificație faptul că Franciuk și Kucima sînt cuscri.

3. O unitate echivalentă cu 1150 mc.

4. În secolul XV. islamismul a devenit religia dominantă în peninsula Crimeea, devenită protectorat otoman în 1470. Rusia a anexat teritoriul în 1783, cînd a început primul val de emigrație în masă. În 1854-55 a avut loc Războiul Crimeii; tătarii din Crimeea au fost învinuiți de colaborare cu turcii ce a dus la al doilea val de emigrație în masă. La sfîrșitul secolului XIX. începe renașterea națională a tătarilor, mișcare condusă de Bey Gaspirali (Gasprinskii). Începutul secolului XX a însemnat al treilea val de emigrație în masă; prin 1897 tătarii din Crimeea alcătuiau doar 34% din totalul populației peninsulei; în comparație cu 83% în 1793. În anul 1917 a început lupta de eliberare națională condusă de Comitetul Musulman și Partidul Național, avîndu-l în frunte pe Millii Firka. Alegerile pentru Adunarea Constituantă din septembrie 1917 au adus Partidului Național 37% din voturi. În ianuarie 1918 forțele navale ruseți au dispersat Adunarea Constituantă, iar în octombrie 1921 forțele bolșevice ajung la putere; proclamînd Republica Socialistă Crimeea ca o parte a RSFSR (cu toate că, în termenii tratatului de la Brest-Litovsk, Crimeea urma să fie parte a Ucrainei). În perioada 1923-28 bolșevicii au permis o renaștere culturală pentru a cîștiga suportul populației tătarilor din Crimeea. În 1928 a fost executat Vellie Ibraimov, șeful Republicii Sovietice Autonome Crimeene; începe „purificarea" în masă a intelectualilor crimeeni; sînt deportați 35-40.000 de tătari. În data de 18 mai 1944 se începe politica de genocid, inițiată de Stalin: omorîrea nemascată a aproape unui sfert din populația tătară din Crimeea în cursul a cinci luni; întreaga populație tătară este deportată de pe peninsulă. În 1954 Crimeea devine componentă a RSS Ucrainiene. Nikita Hrușciov, la al douăzecelea Congres al PCUS (1956), recunoaște că represiunea tătarilor crimeeni a fost inumană și ilegală, totuși, tătarilor li se interzice întoarcerea pe pămîntul lor strămoșesc. În decembrie 1991 54% din populația tătară votează în favoarea independenței ucrainene. În 1991 Crimeea devine o „republică autonomă" în cadrul Ucrainei.

5. Deși aproape 240,000 de tătari crimeeni s-au întors pe pămîntul lor străbun, același număr, dacă nu chiar mai mulți, de-ai lor sînt încă în „exil", visînd la ziua în care se vor putea „duce acasă". Tătarii din Crimeea se lovesc deseori de dificultăți de neînvins în încercarea de a se repatria. Pe de altă parte știute fiind nevoile economice actuale în care noile state independente se găsesc, costul transportului și al călătoriei familiilor înrudite este, de multe ori, pur și simplu imposibil, în ciuda faptului că guvernul ucrainean acordă o sumă mică de asistență celor care doresc să se întoarce. Nu mai e nevoie să spunem că Federația Rusă care și-a revendicat dreptul de a fi recunoscută ca stat succesor al URSS-ului trebuie să-și mai extindă asemenea asistențe, în ciuda promisiunilor contrare. În al doilea rînd, la întoarcere, tătarii din Crimeea se lovesc atît de discriminarea oficială, cît și de cea a populației. Tensiunile interetnice s-au amplificat în continuare în Crimeea, căci tătarii reîntorși au pretenții asupra fostelor lor pămînturi care, în cea mai mare parte, sînt acum locuite de muncitori ruși imigranți. Tătarii crimeeni s-au adaptat mai bine noilor condiții de viață. În al treilea rînd, deși guvernul a făcut o serie de declarații politice oficiale susținînd necesitatea ca tătarii din Crimeea să beneficieze de asistență, familiile reîntoarse nu prea găsesc o locuință adecvată. Autoritățile

Crimeii au stimulat politicile care sînt menite să prevină orice aşezare în masă a tătarilor crimeeni. Nici una dintre aceste aşezări nu se găsesc de-a lungul coastei, cu toate că înainte de ultimul val de deportări, majoritatea tătarilor crimeeni locuiau acolo. Mai mult, pe pămîntul alocat tătarilor, doar 10% din locuinţe beneficiază de curent electric şi 8% de apă. Aproximativ 65% din tătarii crimeeni restabiliţi nu au propria lor casă şi sînt forţaţi să locuiască în clădiri temporare, deseori în condiţii greu de suportat. În fine, chiar dacă o familie reuşeşte să strîngă destui bani pentru a se muta şi chiar dacă găseşte un loc unde să trăiască, chiar şi numai temporar, problema ce se iveşte este găsirea unui mijloc de întreţinere. Din cauza politicii de discriminare dusă de guvernul crimeean, tătarii crimeeni calificaţi sînt obligaţi să accepte locuri de muncă derizoriu plătite, care nu se potrivesc cu profesia lor. În 1994 Biroul Naţiunilor Unite din Ucraina a iniţiat un program menit să ajute tătarii crimeeni restabiliţi pe pămînturile lor strămoşeşti. Programul proiectat pe cinci ani, necesitînd aproximativ 15 milioane de dolari, cuprinde construirea de noi locuinţe, crearea unei infrastructuri sociale adecvate, a noi locuri de muncă, a unor mici întreprinderi şi a unei îngrijiri medicale. Multe ţări din Vest s-au alăturat programului ca donatori.

6. Restabilirea tătarilor este în declin: 120.000 (1990), 90.000 (1991), 60.000 (1992), 30.000 (1994).

7. Domenii de ocupaţii ale tătarilor din Crimeea: 48% agricultură, 23,6% industrie şi construcţii, 5,8% asistenţă medicală, 4,6% educaţie şi cultură, 18% altele.

Traducere de Ioana Cistelecan

*

***Roman ZVARYCH**, revenit din SUA, unde a fost profesor (Universitatea Columbia, New York) a devenit din 1995 preşedintele Centrului pentru Reforme Democratice şi iniţiatorul revistei DEMOS, publicaţie care se ocupă exclusiv cu problemele tătarilor din Crimeea.*

Mişcarea tătarilor din Crimeea şi strategia ucraineană Cronologia unei înfrîngeri

Nadir Bekirov

Chiar anterior Declaraţiei de independenţă din august 1991, Ucraina ducea o politică indecisă faţă de Crimeea. De la bun început, direcţia politicii Crimeii trebuia orientată precis spre problema accentuării sentimentului separatist din peninsulă. Rădăcinile acesteia se află în compoziţia populaţiei peninsulei, care cuprinde în primul rînd emigranţi din Rusia, trimişi aici după ultimul val de deportare a tătarilor originari din Crimeea, în ultimele luni ale celui de-al doilea război mondial. Acest segment al populaţiei peninsulei a primit anexarea Crimeii la R.S.S. Ucraineană din 1954 ca pe o aberaţie istorică ce nu merita luată în serios. Înaintea declaraţiei de independenţă a Ucrainei, Crimeea a fost condusă cu foarte multă pricepere de capii locali ai partidului comunist. În viziunea lor, autonomia Crimeii care a fost în principiu susţinută de liderii tătarilor, era inacceptabilă, temîndu-se de periclitarea poziţiei lor priviegiate în peninsulă. În orice caz, în 1989, cînd devenea evident faptul că Ucraina urma să se declare stat independent, liderii comunişti şi populaţia rusească majoritară din Crimeea au schimbat brusc macazul. Au început să invoce „principiul teritorial" al autonomiei care ar trebui aplicat la întreaga populaţie din Crimeea privită ca totalitate, deci nu doar populaţiei tătarilor indigeni. În mod clar, forţele pro-ruse din peninsulă au folosit chestiunea autonomiei ca un atu cu scopul de a compromite şansele Ucrainei de a deveni stat independent.

Cam în aceaşi perioadă noua mişcare naţională a tătarilor din Crimeea, în plină ascensiune, încerca să influenţeze politica Kiev-ului faţă de Crimeea. În 1989 a fost înfiinţată Organizaţia Mişcării Naţionale a Tătarilor Crimeeni (OKTNR). Realizînd că Moscova şi, în special, PCUS ar putea încerca să-şi însuşească mişcarea de „autonomie", fapt ce i-ar fi permis guvernului central

din Moscova să-şi impună propria soluţie politică, organizaţia a făcut un apel la simpatizanţi să-şi atenueze atitudinea radicală. Totuşi, guvernanţii din Kiev fiind ei înşişi prinşi într-un vîrtej politic confuz, n-au acordat prea mare atenţie evenimentelor din Crimeea. Iar problema separatismului pro-rus a fost şi ea neglijată.

În 1990 mişcările politice din peninsulă s-au înteţit. Partidul Comunist a lansat o campanie viguroasă în mass-media, cerînd „reorganizarea" Republicii Sovietice Socialiste Autonome (RSSA) care să fie un mijloc de exprimare a „dorinţei poporului crimeean". Această perioadă coincide şi cu primul val al reabilitării în masă a tătarilor, care începuseră să-şi ia în primire fostele aşezări, fără a avea acordul direct al autorităţilor. Administraţia crimeeană a răspuns prin organizarea pe ascuns a unor pogromuri în aceste aşezări, cu sprijinul poliţiei locale ori al elementelor criminale ce se arătau foarte dornice să participe în schimbul cîtorva sticle de lichior sau al unor sume mici de bani. Gospodăriile erau devastate şi oameni lipsiţi de apărare au fost de multe ori bătuţi, grav molestaţi. Guvernul central din Kiev ar fi putut să pună capăt acestei „purificări etnice", cum i se spunea acţiunii în unele cercuri separatiste pro-ruse, dar a preferat să nu intervină, fapt ce a încurajat încălcările drepturilor omului. După ce separatiştii din Crimeea au realizat că Kiev-ul fie nu putea, fie nu dorea să intervină, au trecut la acţiuni fără teamă de urmări. Campania de propagandă, după toate aparenţele parţial finanţată de anumite cercuri din Rusia, a dobîndit acum şi o picantă tentă anti-ucraineană.

La timpul potrivit s-a propus în Crimeea un referendum pentru reorganizarea RSSA, sperîndu-se că ar putea pregăti mecanismul legal pentru despărţirea Crimeii de Ucraina pentru încorporarea sa ulterioară în Rusia. Se pare că natura evident anticonstituţională a propunerii n-a îngrijorat pe nimeni. Liderii tătarilor crimeeni au întocmit o serie de documente în care au atras atenţia asupra ilegalităţii măsurii ce ar fi împlinită împotriva voinţei poporului crimeean băştinaş. Aceste documente au fost înaintate Parlamentului Ucrainei, care le-a ignorat complet.

Referendumul s-a ţinut la 20 ianuarie 1991. Tătarii însă l-au boicotat. În ciuda naturii anticonstituţionale evidente a referendumului, în februarie 1991 Parlamentul Ucrainei a hotărît revizuirea rezultatelor lui. Liderul tătarilor din Crimeea, Mustafa Djemilev, a fost invitat în Parlamentul Ucrainei de către deputaţii naţional-democraţi pentru a le explica legislatorilor situaţia din Crimeea. Liderul tătar a intenţionat să-i determine pe parlamentarii ucraineni să conştientizeze faptul că o reorganizare a RSSA bazată pe „principiul teritorial" ar conduce în final la o totală separare a peninsulei de Ucraina. Din păcate, Leonid Kravciuk, care pe atunci era purtător de cuvînt al Parlamentului, a făcut tot posibilul să-i interzică lui Djemilev accesul în faţa legislatorilor. Ulterior, Parlamentul Ucrainei a ratificat rezultatele referendumului, garantînd autonomia Crimeii în cadrul R.S.S. Ucrainiene.

În timp ce la Kiev se petreceau aceste lucruri, tătarii au convocat un al doilea Kurultai[1] (Congresul Naţional) la Sevastopol, Congres la care delegaţii au ales membrii Medzhelis-ului (Consiliul Naţional), corpul reprezentativ plenipotenţiar al tătarilor crimeeni. Reprezentanţii Medzhelis-ului au fost trimişi la Kiev într-o încercare de a negocia cu guvernul ucrainean în privinţa dreptului tătarilor la autodeterminare, bazat pe normele legislaţiei internaţionale. Strategia dezvoltată de liderii Medzhelis-ului cerea guvernului ucrainean să recunoască poporul tătar ca autohton în peninsulă, avînd pretenţii îndreptăţite asupra pămîntului lor străbun. După părerea liderilor Medzhelis-ului o astfel de atitudine din partea Kiev-ului ar fi luat-o cu un pas înaintea separatiştilor pro-ruşi. Totuşi Parlamentul şi Guvernul ucrainean s-au comportat parcă tătarii din Crimeea n-ar fi existat.

După declararea independenţei Ucrainei, la 24 august 1991, s-a sperat că Guvernul Ucrainei, acum suveran, se va preocupa de starea în care se află poporul tătarilor crimeeni. Într-adevăr, în septembrie, Leonid Kravciuk a organizat o întîlnire cu mai mulţi reprezentanţi ai Medzhelis-ului, în timpul căreia liderii tătarilor au afirmat categoric că îşi vor acorda sprijinul pentru consolidarea suveranităţii Ucrainei, cerînd în schimb ca Guvernul ucrainean să intre cu ei într-un dialog în vederea satisfacerii cererilor legitime ale poporului tătar. Viitorul preşedinte ucrainian a promis înfiinţarea unei comisii parlamentare care să aibă în sarcină examinarea problemei şi găsirea unei căi prin care poporul indigen din Crimeea să fie repus în drepturi. Comisia ar fi fost, de asemenea, însărcinată cu reconsiderarea politicii discriminatorii a administraţiei crimeene. Aşa cum s-a dovedit ulterior Kravciuk n-a îndeplinit nici una dintre aceste promisiuni. Nici pînă în prezent n-a fost creată vreo comisie parlamentară.

Cu toate acestea, conferinţa Medzhelis-ului din noiembrie 1991 a adoptat o rezoluţie prin care tătarii din Crimeea îşi declarau sprijinul hotărît pentru independenţa Ucrainei în referendumul naţional, desfăşurat la 1 decembrie 1991. Dacă ţinem cont că în Crimeea s-a votat în favoarea independenţei cu un procent de numai 54%, se poate spune că votul decisiv în acest referendum a fost al tătarilor.

În cursul iernii, liderii tătarilor au încercat să iniţieze un dialog constructiv cu autorităţile ucrainiene. Un proiect de Constituţie pentru Crimeea a fost înaintat Guvernului ucrainean. Acest proiect avea în vedere mecanismul de neutralizare a tendinţelor separatiste pro-ruse din peninsulă. În ciuda acestui fapt, din motive necunoscute, Comisia Parlamentară Ucraineană pentru Legislaţie, condusă de O. Koţiuba — un comunist „renăscut" — a înmormîntat acest proiect, astfel că nu i-a fost acordată atenţia meritată. Biroul parlamentar, sub supravegherea purtătorului său de cuvînt — Volodimir Hrîniov, a iniţiat o serie de consultări clandestine cu reprezentanţi ai Parlamentului Crimeii care şi-au înaintat propriul proiect constituţional, ratificat ulterior de Parlamentul Crimeii, deşi mai apoi

Parlamentul ucrainean a afirmat categoric că el contravine Constituţiei Ucrainei şi, ca atare, pune în pericol integritatea teritorială şi suveranitatea statului.

În martie 1992, liderii tătarilor din Crimeea au iniţiat o acţiune publică, numită „Kiev '92". Peste o mie de tătari reprezentînd toate zonele şi oraşele importante ale Crimeii s-au deplasat la Kiev, unde s-au desfăşurat adunări şi demonstraţii publice. Scopul era de a atrage atenţia asupra situaţiei tătarilor şi de a obţine sprijin pentru dreptul lor legitim la „autonomie". Simultan, alte acţiuni publice anti-separatiste au avut loc în Crimeea, organizate împreună cu multe grupări ucrainene. Demonstraţiile din Kiev au fost înăbuşite prin forţă; mulţi au fost bătuţi la ordinele directe ale ministrului de interne, generalul Nedrîhailo.

La 29 aprilie 1992, Parlamentul Ucrainei a votat o lege privind „statutul Republicii Autonome Crimeea". Toate prevederile acestei legi erau incompatibile cu Constituţia Ucrainei. În mod firesc, legea nu spunea nimic despre interesele şi drepturile tătarilor, asigurînd în schimb autorităţilor crimeene mijloace legale pentru înnăbuşirea mişcării tătarilor din Crimeea. Privind înapoi, această lege n-a făcut altceva decît să accelereze procesul separatist din peninsulă. De pildă, Guvernul Ucrainean putea acum să-şi înfiinţeze propriile forţe de securitate şi un minister de interne. Reacţia entuziastă a Parlamentului Crimeii (care n-a inclus nici un reprezentant al tătarilor) a fost promptă: la 6 mai legislatorii au declarat Crimeea „stat independent şi suveran", care se va asocia cu Ucraina numai pe baza unui acord separat.

În urma unei serii de întîlniri dintre Kravciuk şi Mikola Bahrov, care la vremea respectivă era purtătorul de cuvînt al Parlamentului Crimeii, autorităţilor crimeene li s-a dat deplină libertate în tratarea după bunul lor plac a tătarilor. Din nou au avut loc represalii împotriva tătarilor crimeeni, iar preşedintele ucrainean, luînd cuvîntul în faţa parlamentului, declara: „Aceasta este o afacere internă a Crimeii".

Una din cele mai tragice consecinţe ale acestor evenimente a fost pogromul petrecut din satul Krasnii Rii, lîngă oraşul-staţiune Aluşta. La 1 octombrie 1992, aproape şase sute de poliţişti, soldaţi şi voluntari înarmaţi au atacat circa şaptezeci de tătari crimeeni, din care jumătate erau femei şi oameni în vîrstă. Douăzeci şi patru de tătari crimeeni, răniţi grav, au fost luaţi ca ostatici. Autorităţile au refuzat să dea orice informaţie despre locul unde s-ar putea afla aceşti oameni. Medzhelis-ul a cerut prompt ca Procurorul General ucrainean şi Ministerul de Interne să intervină pentru a salva vieţile ostaticilor, dar în zadar.

După acest incident au avut loc un număr considerabil de asasinate ale unor figuri publice proeminente ale tătarilor, funcţionari şi oameni de afaceri. Desigur, aceste asasinate au coincis cu un val general de crime în peninsulă pentru ca nimeni să nu poată susţine faptul că tătarii din Crimeea au fost singurii vizaţi. Dar există indicii că toate acestea au fost ordonate din interiorul Guvernului Crimeean, împînzit de elemente criminale. Medzhelis-ul a apelat la Guvernul

ucrainean pentru un control ferm al distribuirii fondurilor alocate din bugetul Ucrainei pentru a finanța întoarcerea și acomodarea celor deportați. Din nou, Kiev-ul a rămas surd.

Cam în acest timp, Bahrov a început să simpatizeze cu ideea unui președinte crimeean care să acționeze ca „șef de stat". În mod caracteristic, Kiev-ul n-a răspuns în nici un fel, nici atunci cînd cererea tătarilor de a beneficia de o „reprezentare proporțională" în Parlamentul Crimeii a fost respinsă, refuzînd în acest fel indigenilor din peninsulă posibilitatea de a participa la deliberările legislative ale republicii autonome.

În toamna anului 1993 tensiunile sociale și politice s-au intensificat din nou. După o serie de acțiuni de nesupunere civilă în masă, tătarii din Crimeea au reușit să obțină o cotă provizorie în Parlament (14 din 98 de locuri). În alegerile parlamentare, 90% din tătarii crimeeni au votat lista de candidați numiți de Kurultai.

După victoria lui Iurii Meșkov în alegerile prezidențiale, poziția Ucrainei în Crimeea a început să se deterioreze încetul cu încetul. Blocul *Rossiia* (o coaliție pro-rusă a partidelor Republican și al Poporului), care l-a catapultat pe Meșkov la președenție, a cîștigat majoritatea locurilor în parlamentul crimeean. La cîteva zile după convocarea Parlamentului, „Constituția din 6 mai" a fost aprobată prin vot deschis.

În iunie 1994, ucrainenii și-au ales un nou președinte, precum și un nou parlament. Dar puține s-au schimbat în Crimeea. S-au făcut declarații elocvente, s-au dat ultimatumuri separatiștilor și totuși Kiev-ul nu a reușit încă să preia controlul asupra situației. Mai mult, noul guvern a abuzat și el, ca și cel dinaintea sa de loialitatea tătarilor din Crimeea. Ultima serie de manevre legislative a înăbușit doar temporar forțele separatiste pro-ruse din Crimeea. Problemele din trecut nu au dispărut din senin.

Poate fi găsită o soluție? E dificil de dat un răspuns fără echivoc la această întrebare, căci s-a pierdut prea mult pînă acum. Cu toate acestea, ar fi rezonabil să se înceapă cu reevaluarea critică a propriei poziții a Guvernului Ucrainean. Măsurile paleative din trecut nu mai au aplicabilitate în prezent. Într-un fel sau altul, soarta tătarilor din Crimeea nu poate fi scoasă din contextul general al „problemei crimeene". O soluție durabilă și justă trebuie să aibă în vedere interesele legitime ale tătarilor crimeeni și dreptul lor la autodeterminare. Pentru început, Guvernul Ucrainei ar trebui să recunoască oficial Medzhelis-ul ca unic reprezentant al poporului tătar din Crimeea. Acest fapt îi va permite guvernului de la Kiev să-i includă în negocierile viitoare pe liderii tătarilor care vor rămîne loiali suveranității Ucrainei.

În sfîrșit, avînd ca punct de plecare acceptarea normelor legislației internaționale, Parlamentul și Guvernul Ucrainean ar trebui să declare categoric că nu recunoaște existența unei entități politice și/sau juridice separate, numită „poporul crimeean". Avem de-a face, în fond, cu un segment al populației Crimeii

vorbitor de rusă, care s-a întîmplat să formeze o majoritate şi ale cărui pretenţii asupra acestui pămînt, sînt în cel mai bun caz, şubrede. Ca atare, în conformitate cu axiomele legislaţiei internaţionale, acest segment al populaţiei ar trebui tratat ca o minoritate etnică în cadrul statului ucrainean şi, deci, ar trebui să-i fie acordate toate drepturile şi libertăţile ce sînt în concordanţă cu statutul său legal.

Prin urmare, soluţia problemei Crimeii ar trebui să fie echilibrul între interesele minorităţii ruse, ale populaţiei băştinaşe (adică ale tătarilor) şi interesele naţiunii ucraniene privită, ca întreg. O astfel de abordare ar putea jalona o nouă strategie politică în Crimeea. ❑

NOTĂ

1. Primul a avut loc în 1918, dar a fost repede „paralizat" de invazia forţelor bolşevice.

Traducere de Ioana Cistelecan

*

Nadir BEKIROV este membru al Medzhelis-ului şi al fracţiunii parlamentare Kurultai în parlamentul Crimeii.

Creştinismul şi democraţia

Veniamin Novik

Recent, în Rusia au apărut realităţi social-politice, care nu existau mai demult: economia de piaţă, proprietatea privată, democraţia. (Nu vom iniţia aici o dezbatere mai profundă în legătură cu faptul, dacă şi în ce măsură au mai existat vreodată. Chiar dacă au mai fost cîndva, comunismul le-a desfiinţat fără milă). Tot mai mult începe să se vorbească despre primordialitatea individului faţă de stat, despre drepturile omului. Din păcate, premisele moral-religioase pentru perceperea acestor realităţi sînt absolut insuficiente. Mai mult decît atît, în Rusia, aceste iniţiative determină o reacţie negativă hotărîtă la o parte semnificativă a ortodocşilor. Şi este de înţeles din ce motive: pînă de curînd, chiar dacă doar la nivelul intuiţiei, purtam în conştiinţă, într-o formă sau alta, cunoscuta paradigmă a lui Uvarov: „ortodoxie, absolutism, specific naţional", adică un fel de simbioză a factorului religios cu cel statal şi naţional. Desigur, nu se poate spune acelaşi lucru despre ortodocşii din Occident. Ei au înţeles, practic demult, că democraţia nu numai că nu dăunează religiozităţii, ci dimpotrivă, creează pentru aceasta condiţii relativ favorabile. (Este suficient să ne amintim ce a scris despre viaţa religioasă din America arhiepiscopul Ioan Sahovskoi). Apare întrebarea: a devenit creştinismul incompatibil cu democraţia?

Din punct de vedere metafizic, dar şi practic, cea mai complicată problemă a fost şi rămîne cea a corelaţiei, a interacţiunii dintre cele două niveluri ale realităţii: cel spiritual şi cel material, al divinităţii cu omenescul, iar în plan etic, al celor de cuviinţă faţă de realitatea faptelor. Este evident că ceea ce numim „spiritualitate" nu se reflectă în categoria „celor de cuviinţă" pe plan social, sub forma instituţiilor politice corespunzătoare. În Biblie se spune: „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" (*Ioan*,18,36). În acest sens, între religie şi politică este o distanţă de neînlăturat. Religia însăşi, mai ales în accepţiunea ei orientală, este o tendinţă, o orientare spre transcedental şi nu spre palpabil, spre pămîntesc. În acelaşi timp însă, marxismul şi universalismul creştin necesită conceperea unei imagini complete a

realităţii înconjurătoare, incluzînd şi sfera social–politică, ceea ce presupune o abordare şi o interacţiune corespunzătoare cu ea. Măsura acestei condiţionări reciproce este chiar măsura relaţiilor dintre cele două niveluri ale realităţii.

Cunoaştem două extreme: prima este năzuinţa spre divinitate prin ignorarea ordinii pămînteşti. Aceasta se poate observa în unele religii orientale. Aici, lumea materială este privită ca ceva necuviincios, o consecinţă a căderii în păcat. Şi din acest motiv, nivelul material nu este luat în seamă. Este evident că pe această cale dezvoltarea civilizaţiei este imposibilă, deşi cîteva persoane evoluate spiritual pot deveni sfinţi. Această tendinţă poate fi denumită monofizitist–spirituală („pur spirituală").

Cealaltă extremă este înclinaţia spre material prin ignorarea începutului spiritual. Motivarea filosofică a acestei concepţii este, în mod corespunzător, materialismul, iar proiecţia cea mai consecventă în plan politic a acesteia este comunismul, care afirmă că ar fi preluat de la creştinism principiile libertăţii, egalităţii, fraternităţii şi dreptăţii. Se afirmă că acţiunea de transformare nu este îngrădită de nimic (datorită inevitabilului ateism) în conformitate cu concepţia unilateral definită (doar de judecata omenească) a „binelui general". Lumea nu mai este privită ca o creaţie a Divinităţii. De aici apare atitudinea forţat–constructivistă faţă de realitate. Este evident că o asemenea concepţie despre lume este posibilă ca urmare a transpunerii forţate a metodelor tehnico–reducţioniste ale gîndirii mecaniciste în sfera social–politică, văzută ca obiect al manipulării. Apare tentaţia totalitarismului: crearea unei „societăţi–incubator" ideale, rezervaţia naturală condusă de anumiţi oameni care, chipurile, cunosc legităţile dezvoltării istorice (pe care le schimbă pe parcursul evenimentelor după plac).

Ca urmare, în numele „viitorului luminos" se construieşte societatea actuală de coşmar, care are înfăţişarea unui lagăr de concentrare. (Ceea ce reuşiseră să facă cîţiva oameni în acest lagăr numit „socialist", doar datorită nebăgării de seamă a paznicilor, nu a schimbat esenţa lucrurilor).

După cum se ştie, extremele se ating: monofizismul religios duce la ignorarea factorului individului uman, la depersonalizare, şi creează premisa pentru totalitarism, atît sub forma despotismelor antice orientale, cît şi sub forma despotismului modernizat - comunismul. Schema gîndirii monofiziste se menţine, este doar umplută cu alt conţinut, de astă dată materialist. Modernismul comunismului se dezvoltă chiar pe această linie occidentală. Paternalismul arhaic însă, pe linie orientală. Nu întîmplător, comunismul, într-o formă sau alta, uneori cu o tentă religioasă, a prins rădăcini în Est: în Coreea, China, Vietnam, Cambogia, Albania şi — în sfîrşit — în Rusia, principala pepinieră a comunismului pentru întreaga lume (ordinea enumerării ţărilor nu reflectă cronologia apariţiei regimurilor comuniste). Indiferent pe ce cale ar fi pătruns această concepţie în ţările respective, condiţiile pentru însuşirea ei au existat. Tradiţia creştină, o foarte dezvoltată conştiinţă a dreptului, au preîntîmpinat pătrunderea

comunismului în Apus. (În Rusia predomina interpretarea bisericească a creştinismului, iar evanghelizarea vieţii însăşi, înţelegerea aplicării principiilor biblice în realitate nu a fost suficientă).

Este deosebit de important în acest sens punctul de vedere al raţionamentului: este oare omul doar „o sumă a relaţiilor sociale"? În practică un asemenea reducţionism sociologic duce la efectul contrar, în sensul că societatea începe să fie privită ca un ansamblu de oameni–rotiţe; or, el nu se poate „reduce" la nimic altceva fiind creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" Întotdeauna întregul este mai mare decît suma părţilor sale? Chiar şi în teoria matematică a mulţimilor se ştie că nu este întotdeauna aşa. Tot astfel, caracteristicile cantitative nu reflectă întotdeauna realitatea „binelui general". După „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" a fost creat omul, dar nu societatea şi nici statul. Ceea ce acum se exprimă în cîteva fraze s-a petrecut cu umanitatea de-a lungul a zeci de milioane de vieţi omeneşti.

În plan filosofic problema se împiedică de cea a libertăţii omului şi de riscul inevitabil legat de ea. Acest fapt a fost înţeles în mod genial de Dostoievski şi Berdiaev. Cum să pui laolaltă libertatea omului cu „binele general", sau cum s-ar putea reduce la minimum inevitabila limitare a libertăţii oamenilor în cadrul comunităţii lor? După eşecul experimentului comunist, a devenit deosebit de clar că teoria orînduirilor sociale trebuie să pornească de la o antropologie adecvată, adică de jos în sus şi nu invers. „De la Dumnezeu" (de sus în jos) poate construi (o împărăţie) numai Dumnezeu, iar noi nu trebuie să ne asumăm funcţiile divine, şi putem porni doar de la om la om, creaţia după „chipul şi asemănarea lui Dumenezeu".

Ce este omul? Conform antropologiei creştine omul are o natură dublă, mai precis, o natură bună deteriorată de păcatul originar. Pe de-o parte, omul este creat după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", liber. El are în sine infinitul potenţial, este chemat spre desăvîrşire. Pe de altă parte datorită chiar acestei voinţe libere, este liber să se mişte în direcţia opusă, spre rău. În consecinţă, orînduirea socială optimă ar trebui să fie de aşa natură încît, pe de o parte să dea omului posibilitatea dezvoltării sale libere, iar pe de alta, să-i limiteze posibilităţile de a înfăptui răul. Întrucît hotărîrea în legătură cu o asemenea orînduire poate fi luată de societatea însăşi, ea nu poate fi impusă din afară de nişte oameni foarte inteligenţi cărora, desigur, nu le-ar fi barată calea de a influenţa societatea pe căi legale. Sarcina se complică şi din cauza procedurii. Însuşi modul de a lua hotărîrea trebuie să corespundă nivelului problemei care se pune. (Aici, desigur, avem de-a face cu un paradox: prin ce metodă se poate stabili procedura „bună"? Din acest paradox se poate ieşi prin metoda apropierilor consecutive, datorită principiului autodezvoltării societăţii prin legături inverse). Noţiuni ca: „principiul separării puterilor", „proprietate privată", „drepturile omului" apar ca nişte mecanisme protectoare din principiul de bază al respectului şi

încrederii faţă de om. Separarea puterilor protejează împotriva uzurpării puterii, proprietatea privată limitează atentatele statului asupra persoanei.

Se înţelege din ce cauză se construieşte atît de greu societatea democratică: dacă pentru crearea unei autocraţii este nevoie mai întîi de toate de forţă, pentru crearea societăţii democratice este necesar un nivel înalt al conştiinţei sociale, determinat mai întîi de toate, de prezenţa respectului faţă de om. Problema credinţei şi concepţiei despre lume este, în general, deosebit de complexă. În acest domeniu nu poate apărea ceea ce numim „consens", ba chiar această circumstanţă stă la baza principiului că „religia este o problemă personală" şi respectiv a necesităţii „separării religiei de stat", ceea ce pînă acum a fost interpretat în mod greşit ca o abandonare a religiozităţii în societate. Cîte vorbe usturătoare nu au fost pronunţate (de exemplu, de către Leontiev) la adresa religiozităţii burghezului mijlociu? Îndeplinirea onestă a datoriei în viaţă (familia, munca) pierd din punct de vedere estetic în faţa triumfalismului, păgîn în esenţa sa, şi a misticismului ritual. Căci Dumnezeul revelaţiei poate apărea şi într-un susur blînd şi subţire de vînt (1 *Împăraţi*, 19,9 –13). În creştinism, primatul interiorului faţă de exterior este dus la extrem: nu există aproape nici un indiciu al aflării adevărului (*Luca*, 16,15). Putem avea, desigur, nostalgia epocilor eroice, însă nu le putem crea. Istoria are categorii proprii de vîrstă, iar de acestea trebuie să ţinem seama.

De nenumărate ori oamenii au încercat să facă din creştinism „un program", să construiască cu forţe proprii o împărăţie a Domnului pe pămînt. Au încercat să identifice comunismul cu creştinismul. Ca şi cum, comunismul nu ar fi altceva decît un creştinism demistificat care îşi propune construirea „adevăratului regat al binelui şi al dreptăţii" pe pămînt. Însă în locul împărăţiei lui Dumnezeu a apărut, parcă inspirat de o forţă a răului, cu totul altceva care semăna mai mult cu o închisoare; de unde a răsărit vechiul paternalism, noul tip monstruos de pseudosacralitate şi altele în acelaşi sens, deja descrise pe larg în literatură. Este interesant de menţionat că regimurile totalitare nu renunţă la frazeologia democratică.

Toate încercările titanice de a creştina vechea autocraţie au fost, de asemenea, fără succes, întrucît autocraţia nu este altceva decît o piramidă politică, păgînă în esenţa ei. Din aceste motive s-a prăbuşit imperiul ortodox Bizantin, iar apoi şi Rusia. Piramida monarhică vizibilă fizic (sub forma chipului sacralizat al Ţarului) corespunde mai mult caracterului exterior al religiilor păgîne în comparaţie cu creştinismul care şi-l reprezintă pe Zeu sub forma unui obiect.

Unii ar putea pune întrebarea: oare caracterul individual al creştinismului nu duce cumva la anarhie absolută atunci cînd fiecare are o imagine personală asupra a ceea ce se cuvine şi ce nu? Aceasta, de vreme ce cîteodată, din religia creştină este foarte greu să se tragă concluzii echivalente la una şi aceeaşi întrebare. Sînt însă concepte evidente şi echivalente, exprimate încă în poruncile Vechiului Testament (să nu ucizi, să nu furi, să nu depui mărturie mincinoasă).

În legătură cu care statul trebuie să manifeste un control deplin privind respectarea acestora de către cetăţeni. Este clar, de asemenea, că limita libertăţii omului este libertatea celuilalt. După cum scrie Bulgakov: „dreptul este libertatea condiţionată de egalitate". În această definiţie de bază a dreptului, originea individuală a libertăţii este indisolubil legată de originea socială a egalităţii, încît se poate spune că dreptul nu este altceva decît o sinteză a libertăţii şi egalităţii. Noţiunile de individ, libertate, egalitate constituie esenţa aşa-numitului „drept natural". În continuare Bulgakov arată că „dreptul natural" în realitate nu este chiar natural, ci are o bază religioasă.

Se pune o altă întrebare importantă: din ce cauză legile a căror respectare este supusă controlului acţionează doar în domeniul exterior (crima, hoţia), iar în cel interior (al credinţei, concepţiei despre lume şi chiar al moralei) statul democratic nu întreprinde nici o acţiune fermă. Oare, conform Evangheliei, răul nu vine din inima omului? Chiar aşa este; însă nici omului luat individual, nici maselor de oameni nu le este dat să ţină sub control reacţiile sufleteşti ale semenilor lor. („Cine dintre voi este fără păcat, să arunce cel dintîi cu piatra în ea" *Ioan* 8, 7).

Domeniul moralei rămîne cu predilecţie o prerogativă a opiniei publice şi nu a acţiunilor judecătoreşti.

„Omul trebuie să fie liber pentru că acest fapt corespunde demnităţii sale umane; libertatea exterioară este un mijloc, mai precis condiţia negativă a libertăţii interioare, morale, care constituie chipul lui Dumnezeu în om" (Bulgakov). Delimitînd ferm interiorul de exterior, sistemul democratic, chiar dacă nu este un corelat politic al creştinismului, cu atît mai puţin va fi în antagonism cu acesta din urmă. Prin vot deschis care atrage atîta dispreţ din partea esteţilor religioşi (căci oamenii inteligenţi sînt întotdeauna în minoritate) se iau hotărîri nu în privinţa problemelor de concepţie şi religios–filosofice, ci a celor externe prin excelenţă, cum ar fi: cele personale (alegerile), financiare, administrative, etc, cu ajutorul unanim acceptatelor drepturi şi libertăţi fundamentale ale omului a căror sursă nu este statul, ci Dumnezeul. Statul democratic nu garantează oamenilor dezvoltarea spirituală, care nu poate fi decît liberă, însă se străduieşte în mod onest să-i creeze condiţiile necesare, mai înainte de toate, în domeniul vizibilului: să zicem, declarînd dreptul omului la viaţă, statul îşi asumă obligaţiile poliţistului care ocroteşte pe om împotriva criminalilor. Din acest motiv atitudinea de forţă faţă de criminal este îndreptăţită chiar şi din punct de vedere creştinesc. Acelaşi poliţist, însă, nu are nici un drept să vă oblige să aveţi o părere sau alta, o concepţie sau alta, să instaureze cenzura, să controleze gîndurile sau stările de spirit. Domeniul confesional, al concepţiilor despre lume rămîne în principiu neîngrădit din partea statului, şi în aceasta se relevă (ca să folosim termenul teologic) „kenosis"-ul (autodesconsiderare) statului democratic care îşi cunoaşte limitele şi nu se consideră împărăţie.

Potrivit concepţiei conform căreia statul este un instrument, acesta este destinat doar creării condiţiilor necesare pentru o viaţă demnă a oamenilor, iar în limbaj biblic — a condiţiilor necesare pentru dezvăluirea chipului şi asemănării lui Dumnezeu în oameni. O asemenea părere despre putere îşi găseşte argumentare solidă în Vechiul Testament: refuzul teocraţiei şi dorinţa poporului israelit de a avea un rege pămîntesc (tipul de stat dominant) este considerat în Biblie ca o întorcere la păgînism, îndepărtare de Dumnezeu (vezi 1 *Samuel*, 8). Se ştie, de asemenea, că renumiţi pustnici ortodocşi au fost partizani ai monarhiei ortodoxe care ar fi un fel de „oglindire a Împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt". Acum, însă, avem o experienţă istorică — experienţă necunoscută celor de atunci —, iar învăţătura despre monarhia ortodoxă nu poate fi dogmatizată.

În limbajul contemporan tipul de stat în exerciţiu este numit democratic.

Este evident că democraţia contemporană, prin caracteristicile sale formale nu are nimic în comun cu teocraţia, însă e important de subliniat că cea dintîi, în virtutea deschiderii ei principiale nu exclude posibilitatea celei de-a doua care este o înfăptuire nu numai a oamenilor. (Prin teocraţie avem în vedere nu clericalismul, ci înţelesul ei ad literam: Împărăţia Divină. Reprezentarea unei astfel de teocraţii se găseşte în Vechiul Testament). Perfecţionarea, dezvoltarea poate fi, după cum s-a spus deja, numai liberă căci Dumnezeu n-a atribuit omului libertatea pentru ca oamenii să şi-o răpească unul altuia.

Uneori democraţiei i se reproşează că ar distruge structura ierarhică a universului, că o aplatizează, unii o învinuiesc chiar de ... ateism. În acest caz nu se ia în considerare faptul că democraţia, în principiu, nu este mistică, însă nu în sensul că ar nega mistica ca atare, ci în acela că nu are nici un fel de pretenţii asupra celorlalte nivelurilor de profunzime ale structurii ierarhice a lumii. Democraţia nu este vinovată de faptul că unii oameni nu percep adîncimea, ierarhizarea, la fel ca — de exemplu — ştiinţa, care chipurile, ar da naştere la ateism. E clar că nu cunoaşterea ştiinţifică ca atare este cauza ateismului, ci legea psihologică a eliminării, conectarea atenţiei la conţinutul unui alte sfere de competenţă. (Dacă, de exemplu, omul priveşte toată viaţa în microscop, cu timpul i se poate părea că nici nu există o altă realitate.)

Şi totuşi, de-a lungul istoriei apare aceeaşi întrebare: dacă adevărul se găseşte în revelaţie, de ce să nu-l „ajutăm" să triumfe şi în viaţă? Şi iată, devine evident că nu ştim prea multe despre legile vieţii spirituale (mai ales în dimensiunea ei socială), nu putem stabili într-o formă evidentă gradul necesar al interacţiunii cu realitata socială, ceea ce serveşte ca premisă filosofică negativă pentru noţiunea de „libertate a conştiinţei".

Partizanilor modelării structurii de stat după modelul bisericii trebuie să le amintim că bisericii îi este contraindicată utilizarea forţei, pe cînd statul nu poate exista fără forţă. Este important de înţeles că raporturile dintre stat şi biserică sînt

extrem de importante din cauza paradoxului libertăţii, deşi la modul empiric ele pot părea simple. Foarte puţin probabil e ca în condiţiile pămînteşti să fie posibilă renumita „simfonie" a bisericii şi statului, căci statul, amintindu-şi de idealul religios, este obligat să se îngrijească de situaţia reală a lucrurilor, preîntîmpinînd mai înainte de toate, cum spunea Soloviov, instaurarea înainte de vreme a iadului pămîntesc. În aceasta constă funcţia negativă necesară a statului. În plan constructiv, statul ar putea să înveţe cîte ceva de la Biserică: democraţia ar putea fi privită ca o proiecţie secular–socială a „soborniceştului" (derivat de la cuvîntul *adunare*), însă aceasta nu se întîmplă din cauză că biserica noastră nu are doctrină socială contemporană. La ultimul Sobor arhieresc (Moscova, 29 XI–2 XII 1994) s-a luat hotărîrea de a se elabora această doctrină.

Desigur, în politică acţionează iminentul „principiu al nedeterminării". De exemplu, într-o formulare ca: este posibilă fie o determinarea formală a sistemului de drept în absenţa violării sensului celui mai înalt al existenţei, fie determinarea mersului omenirii spre sensul suprem, în absenţa semnificaţiei normelor de drept considerate ca ceva convenţional. Însă, întrucît a doua variantă este posibilă numai în teocraţie care, practic este irealizabilă pe pămînt (sînt lucruri despre care putem doar să ne rugăm!), evident, va fi preponderentă prima cale. Atunci democraţia rămîne dacă nu cea mai bună, măcar orînduirea optimă pentru societate.

Utilizînd terminologia teologică, se poate spune că în orînduirea democratică îşi găseşte oglindirea principiul apofantismului, ceea ce în mod corespunzător ne permite să vorbim despre negativismul social al democraţiei. Sau, exprimîndu-ne mai simplu, în democraţie se manifestă autolimitarea conştientă a puterii statului de dragul libertăţii dăruite nouă de divinitate. E posibilă, desigur, o monarhie în frunte cu o figură sacralizată, iar prin prezenţa unei personalităţi remarcabile pe tron, aceasta poate da rezultate mai bune decît o democraţie. Este posibil că un monarh puternic, strălucit, să poată însufleţi mai mult poporul decît principiul abstract al „separării puterilor". Însă în cazul unei schimbări nefericite la tron monarhia ar începe să se frămînte şi, din cauza intrigilor de palat, poate slăbi şi se poate prăbuşi sub presiunea duşmanilor care există oricînd. Ritualul ungerii la împărăţie nu îndepărtează de păcate şi greşeli cum se întîmplă în taina botezului. Dacă ar fi să folosim un termen tehnic, monarhia politică este instabilă (deşi poate exista timp îndelungat datorită forţei) în comparaţie cu analoaga sa fizică — piramida. Dacă am încerca să excludem pe cale legală posibilitatea abuzurilor evidente şi să introducem înainte de toate principiile transparenţei şi a legăturilor inverse, adică să facem sistemul dinamic şi autoreglabil, s-ar obţine chiar un sistem democratic. În acest caz ar fi posibil să joace chiar un monarh, nu atît un rol al puterii, cît unul spiritual–simbolic, ca în ţările nord–europene.

Să analizăm cel mai „înspăimîntător" argument împotriva democraţiei: aceasta s-ar zice că echivalează drepturile adevărului şi minciunii, binele şi răul.

Dar este chiar aşa? Există un criteriu foarte simplu după care se poate judeca gradul de dezvoltare a organizării statale, orientate nu asupra ei însăşi (totalitarismul) ci spre bunăstarea oamenilor. Acestea sînt legile şi respectarea lor, acesta este rolul puterii judecătoreşti în societate. Căci doar o legislaţie penală şi civilă, aplicarea ei în practică, reflectă ideea pe care o are societatea despre dreptate, despre bine şi rău. Este suficient să comparăm datele statistice care reprezintă procedura judiciară şi regulile ei în diferite ţări pentru ca să înţelegem că, în spatele indiferenţei faţă de drept şi legi stă indiferenţa elementară faţă de oameni. S-ar părea că acest fapt este evident. Însă tipul de conştiinţă utopică ce stă la baza totalitarismului contemporan se străduieşte în permanenţă să substituie ilegal legea — veşnic imperfectă — cu morala care îi captivează pe oamenii naivi datorită clarităţii şi perfecţiunii cu care se exprimă cele ce se cuvin. (În aceasta constă cauza principală a viabilităţii ideilor utopice şi, în particular, comuniste). Nu întîmplător, în toate sistemele totalitare se vorbeşte atît de mult de morală, educaţie, conştiinţă care trebuie ridicată necontenit şi, desigur, despre binele poporului. În cazul acesta lipseşte cu desăvîrşire înţelegerea legii ca garant al drepturilor individului, în general prin lege înţelegîndu-se doar supunerea faţă de stat, ceea ce duce la subordonarea puterii juridice faţă de ideologia statului. Puterea supremă juridică în sistemele totalitare este însuşită de un mic grup de „iniţiaţi", care, chipurile, cunosc binele şi răul (vezi: „Marele Inchizitor" de al Dostoievski). „Nedreptatea religioasă de concepţie mistică a absolutismului constă în aceea că el pune povara libertăţii şi a responsabilităţii pe umerii unui singur om luînd această povară poporului creştin" (Berdiaev). Teoretic, în societatea civilă democratică este clar conştientizat faptul că nimeni nu are dreptul să-şi asume funcţia divină, iar biserica şi clerul nu trebuie să aibă puterea statală.

Puterea de „a lega şi a deslega" (*Matei* 18, 18) dată de Cristos apostolilor nu este administrativă, ci spirituală sau, vorbind mai simplu, morală. Noţiunea de bine şi rău se amestecă parcă mai mult nu în statul democratic, ci în cel totalitarist unde oamenii de rînd supuşi păcatului îşi asumă însuşirea de infaibilitate, încep să propovăduiască în numele lui Dumnezeu, al dreptăţii supreme sau al poporului.

Este de înţeles, astfel, din ce motiv ideea de democraţie (deja în mare parte compromisă la noi) atrage o asemenea neîncredere din partea oamenilor religioşi din Rusia. Lor li se pare că dacă statul va progresa pe calea democraţiei, religia se va dilua în ceva „lumesc" şi va dispărea. „Priviţi, vă rog, în Occident: în Europa sînt multe biserici goale, la fel va fi şi la noi". Acolo, la drept vorbind, sînt cu mult mai multe biserici decît la noi. Gradul de creştinare a societăţii trebuie apreciat nu numai după frecventarea bisericilor, ci prin prezenţa normelor eticii creştine în viaţa privată şi cea socială. Nu e nici o pierdere dacă această etică va coincide în mare parte cu cea general umană, căci Domnul însuşi a repetat „regula de aur" a moralităţii elaborată în vechime de către oameni: „Tot ce voiţi să vă

facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi la fel" (*Matei* 7, 12). Mult mai rău ar fi dacă întreaga lume s-ar diviza în sacru şi profan, sau în terminologie modernă în „lumesc" şi „duhovnicesc". Atunci creştinismul bisericesc ar deveni de sine stătător fără să aibă o relaţie deosebită cu viaţa în general. În consecinţă, problemele legate de soarta ultimă a lumii, escatologia ei, ies din limitele competenţei noastre şi, în acest sens, trebuie să trăim pentru ziua de astăzi aşa cum ne-a poruncit Cristos: „Ajunge zilei necazul ei" (*Matei* 6, 34) şi „să nu ne grăbim să alegem grîul de neghină" (*Matei* 13, 24–30). Desigur, am vrea ca oamenii să meargă mai des la biserică... Îi putem doar chema spre aceasta, dar nu-i putem obliga.

O importantă realizare a ştiinţelor sociale este noţiunea de „societate deschisă" care presupune nedeterminarea, dispoziţia spre schimbare a unor structuri sociale, de stat. Mai pe scurt, „societatea deschisă" este în principiu oarecum nepredeterminată. Este, de asemenea, important că însăşi concepţia religioasă este principial deschisă, mai ales spre bogăţia divină, respectiv, spre tot ce este binele. Doar concepţia religioasă îndepărtează geneza totalitarismului din spiritul raţionalismului de sine stătător, întrucît ea are în vedere o altă realitate — cea divină.

Conform unei legi din Vechiul Testament, în sabat şi în anii jubiliari sclavii trebuiau să fie eliberaţi, iar datornicii iertaţi, aceasta asigurînd posibilităţi noi de start unor oameni care în anumite circumstanţe n-au avut noroc (*Levitic* 25, 8–12; *Deuteronom* 15, 2). Se poate imagina că aplicarea acestei legi ar putea determina o destabilizare temporară a societăţii care ar compensa o dezvoltare mai dinamică a acesteia din urmă. (...)

Din punct de vedere teologic, problema conducerii statului trebuie să se rezume la măsură. Gîndirea utopică, negru-alb, pentru care această problemă nu există, va construi inevitabil o piramidă sau va nega principiul adevărului sub pretextul totalei incompatibilităţi cu realitatea. În teologie există principiul „necontopirii şi al invidiziunii". Se poate imagina că analogul politic al acestui principiu este sistemul democratic: el, spre deosebire de cel totalitar, nu încearcă să se contopească cu toate aspectele vieţii, dar este şi inseparabil de societatea care nu poate exista, în general, fără un sistem. ❑

Traducere de Mariana-Eugenia Ciurca

Bibliografie

1. Bulgakov, S.N., *Despre idealul social*, **De la marxism la idealism**, *Culegere de articole*, St.Petersburg, 1903.

2. Alexeev, N.N., *Creştinismul şi ideea de monarhie*, revista **Puti**, Paris, 1927, nr.6 (reprint Inform–Progress, Moscova, 1922).

3. Ilin, I.A., *Premisele democraţiei creatoare*, **Sarcinile noastre**, vol.2, Moscova, 1922.
4. Fedotov, G.P., *Bazele democraţiei creştine*, **Opere complete**, T.Z. YMCA–PRESS, 1982.
5. Vîşeslavţev, B.P., **Veşnicia în filosofia rusă** (cap.5, *Problema Puterii*), Moscova, 1994.

*

Veniamin NOVIK, egumen, candidat al Academiei Teologice Ortodoxe din St. Petersburg. Este călugăr ortodox rus şi predă la Seminarul Teologic din Sankt Petersburg.

Sindromul maltez

William Totok

Introducere

În ultimii ani piaţa românească a fost pur şi simplu invadată de producţii editoriale îndoielnice, care se bucură de o imensă popularitate în rîndul cititorilor. Pe baza acestei pseudoliteraturi, situată undeva între science-fiction şi pamflet şovin, se poate construi psihograma unei societăţi profund afectate de ciclul unor dictaturi ce cuprind perioada 1938–1989. Criza de identitate provocată de schimbarea violentă a regimului în decembrie 1989 se manifestă şi în această literatură, relevantă pentru starea de spirit nu numai a „consumatorilor". În sens larg, astfel de producţii „literare" apar atît sub forma unor stranii articole de opinie, tipărite în gazete de bulevard ce se autodefinesc drept „opoziţioniste", cît şi în cele ale presei ce nu-şi ascunde tendinţa naţionalistă. Dar un impact de lungă durată, determinat şi de dinamica circulaţiei, îl au cărţile semnate de foştii securişti, transformaţi după revoluţie în autori care, la rîndul lor, s-au raliat diferitelor grupări, partide sau asociaţii politice. Dimensiunea şovină a acestor producţii bazate pe ideologia revizionismului istoric joacă un rol deosebit în ceea ce priveşte influenţarea opiniei publice şi menţinerea unei false conştiinţe de superioritate naţională. **Românocentrismul** apare, în consecinţă, ca o virtute fundamentală, iar România descrisă în frontierele sale vechi apare ca centrul lumii, din care a emanat întreaga civilizaţie umană. Provincialismul şi spiritul mic-burghez devin apanajul unor virtuţi naţionale deosebite situate în negura preistoriei poporului român. De aceea în „operele" foştilor securişti spionajul, de pildă, apare ca un fel de joc de societate naţionalist, în care cel învins este totdeauna duşmanul „alogen" perfid, viclean şi malefic. În această proză diletantă şi de circumstanţă, construită schematic, eroii pozitivi apelează cu insistenţă la sentimentele patriotice ale cititorilor. Limbajul direct, de regulă agresiv, emoţional şi patriotard suscită resentimente xenofobe, creînd acea fascinaţie fatidică a populismului demagogic, strîns legat de tradiţia spirituală a naţional-comunismului

de tip ceauşist. Ceauşismul, precum bine se ştie, a fost legitimat filozofic de către aşa-numiţii **„protocroniştii"**. În operele protocroniştilor s-a celebrat aproape cu acelaşi patos nedisimulat o filozofie a superiorităţii româneşti ca şi în scrierile extremei drepte din perioada interbelică. Părintele spiritual al **protocronismului** a fost Edgar Papu (1908–1993). Curentul creat de Papu s-ar putea defini vag drept o tentativă de exacerbare a contribuţiei culturale autohtone în comparaţie cu performanţele altor popoare. Strict legate de protocronism sînt şi speculaţiile din domeniul etnogenezei şi proliferarea ideilor anti-occidentale, instrumentalizate cu insistenţă în timpul ceauşismului cu scopul nedeclarat al legitimării politicii naţionaliste a regimului. Nu întîmplător, azi, exponenţii curentului protocronist se află în fotoliile ministerului culturii, considerat un adevărat bastion al restauraţiei (de pildă, strategul naţional-comunist de tristă faimă, Mihai Ungheanu), sau în rîndurile unor partide neofasciste (ca de exemplu, Ilie Bădescu, tranformat într-un fel de ideolog nedeclarat al „Mişcării pentru România"). Aceşti intelectuali au resimţit schimbarea din 1989 ca pe un fel de colaps al deprinderilor cultural-politice încetăţenite sub vechiul regim. Criza de identitate a fostei elite culturale privilegiate se reflectă, în consecinţă, printr-o agresivitate publicistică incalificabilă. Prin limbajul lor — deseori suburban — aceştia compensează pierderea statutului preferenţial de odinioară, adică cel de elită culturală al regimului totalitar apus. În mod indirect, prin această publicistică suburbană se încearcă şi boicotarea trecerii de la un autoritarism hipercentralizat spre pluralism democratic, spre multiculturalitate şi toleranţă plurietnică.

Succesele editoriale, de care ne ocupăm, suferă, chiar la prima vedere, de o grotescă miopie a cotidianului, ignorînd realitatea imediată. Cu destulă abilitate, autorii acestor „opere" speculează tensiunile existente în societatea românească, aflată într-un amplu proces de transformare, amplificînd nesiguranţa socială şi politică prin diversiune, oferind totodată, „soluţii" periculoase. Aceste „soluţii" sintetizează stereotipurile şi prejudecăţile negative asimilate de gîndirea colectivă. Din ciocnirea normalităţii — dorite de toată lumea — cu realitatea transformărilor istorice imediate şi a proliferării crispărilor naţionaliste antidemocratice, rezultă o nouă şi necenzurată „mistică poporanistă" combinată cu elemente iraţionale (de exemplu, trivialităţi parapsihologice şi paranormale). În această situaţie, idealurile naţionale difuze pot fi transformate cu mare uşurinţă, chiar dacă fără putere de convingere literară, publicistică sau oratorică, în forţă politică.

De aceea scrierile unui Pavel Coruţ, situate între romanul politic actual şi romanul poliţist cu nuanţe science–fiction, se bucură de o atît de largă audienţă, ca de altfel şi creaţiile fals–memorialistice ale altor foşti securişti. Pretenţia de autenticitate a acestor scrieri este insinuată prin tematica incendiară prezentată ca o sinteză a experienţei profesionale acumulate. Soluţiile politice, prezentate din această perspectivă instigativ-manipulativă, devin credibile şi stimulează

instincte mimetice. Serviciul secret, deci Securitatea, a fost şi rămîne un subiect misterios. Creaţiile pseudoliterare sau cuasi-memorialistice ale foştilor securişti, deveniţi acum autori de succes, sînt variaţiuni pe aceeaşi temă. Potrivit unei scheme literare facile, personajele pozitive sînt securiştii patrioţi, sinceri, care se sacrifică pentru binele poporului român încolţit de duşmani externi, atacat de spioni alogeni infiltraţi, ameninţat de separatişti barbari, de agenţi ruşi şi iudeo-maghiari sau de sabotori cu sînge rece.

Bestseller-urile de tip nou — adevărate barometre ale perioadei de tranziţie — pornesc de la cîteva momente neelucidate ale revoluţiei române. Întrebările deschise, legate de acest eveniment crucial al istoriei recente, se oferă aproape de la sine drept subiecte ce depăşesc imaginaţia scriitoricească. Scenariile, prin care se explică — cu pretenţia autenticităţii — răsturnarea Ceauşiştilor, trădează cu uşurinţă instrumentarul profesioniştilor diversiunii. În funcţie de apartenenţa politică a autorilor se disting şi schemele diferitelor scenarii. În acest context se pot detecta trei tendinţe, ce se deosebesc doar prin tezele politice exprimate.

1. De un uluitor succes se bucură reprezentanţii aşa-numitei *„securităţi patriotice"*. Exemplul cel mai semnificativ fiind Pavel Coruţ, autorul a cel puţin zece lucrări, printre care amintim „Arta succesului la români", „Lumina Geto-Daciei" sau „Să te naşti sub steaua noastră" (toate apărute în anii 1993–1994)[1]. Aceleiaşi categorii îi aparţin şi foştii securişti Neagu Cosma, autorul unor însemnări memorialistice apărute în anul 1994 sub titlul: „Cupola. Securitatea văzută din interior. Pagini de memorii"[2] şi Filip Teodorescu, binecunoscut pentru rolul jucat în timpul represiunii împotriva demonstranţilor de la Timişoara, cu acea stranie scriere intitulată: „Un risc asumat. Timişoara decembrie 1989"[3]. Acestora li se asociază agresivii publicişti ai revistelor cu vădite tendinţe de revizionism istoric, „România Mare" şi „Europa", în frunte cu neobosita Angela Băcescu. În volumul „Din nou în calea năvălirilor barbare"[4] aceasta publică, printre altele, interviuri cu foştii nomenclaturişti şi securişti arestaţi după revolta din decembrie 1989. Aluzia xenofobă din titlul cărţii se referă la maghiari, apostrofaţi în presa ultranaţionalistă ca moştenitori ai hunilor care ameninţă, chipurile, integritatea naţională a României. Ideea aceasta apare de-altfel şi în nenumărate articole ale şefului P.R.M., Corneliu Vadim Tudor, ascuns uneori în spatele dezgustătorului pseudonim, Ţepeş-Antonescu-Ceauşescu. Autorii pomeniţi încearcă să acrediteze ideea că România a devenit, în anul 1989, victima unei conspiraţii internaţionale. Toţi aceştia doresc o reabilitare a Securităţii, acuzînd, de regulă unilateral, doar armata pentru masacrele săvîrşite în timpul revoltei.

2. Cea de-a doua categorie de publicişti răstoarnă tezele primei categorii, acuzînd doar Securitatea şi Miliţia pentru uciderea participanţilor la răscoala din decembrie. Autorii — securişti, convertiţi brusc la democraţie — se aseamănă însă prin susţinerea unor scenarii complotiste fanteziste cu foştii colegi din prima

categorie. În viziunea celei de-a doua categorii complotul a fost pus la cale de forţele oculte ale K.G.B.-ului, pe cînd cei din prima categorie susţin că pe lîngă conspiraţia „slavă" ar fi existat şi centrele ostile antiromâneşti din Budapesta, Tel Aviv, Belgrad, Washington şi Bonn. Poate cel mai reprezentativ susţinător al tezelor celei de-a doua categorii este fostul securist Dumitru Mazilu, căzut în dizgraţie din pricina accentelor critice ale raportului său cu privire la situaţia drepturilor omului din timpul regimului Ceauşescu. În perioada post-decembristă, Mazilu s-a transformat treptat într-un adversar al lui Iliescu. În cartea sa, „Revoluţia furată"[5], dă de înţeles că Ion Iliescu şi apropiaţii acestuia ar fi fost instrumentele docile ale politicii moscovite, reprezentînd, de fapt, fracţiunea postsovietică a vechiului P.C.R., care a pus mîna pe putere după răsturnarea dictaturii ceauşiste. Un alt fost securist convertit la democraţie este şi Roland Vasilevici, care a răspuns în cadrul aparatului represiv de supravegherea şi anihilarea politică a aşa-numitelor secte religioase din regiunea Timişoara. În volumul său intitulat „Piramida umbrelor" (1991)[6], Vasilevici se autodepăşeşte prin colportarea unor clişee comuniste, fără a schiţa nici măcar cel mai mic gest autocritic faţă de activitatea proprie din timpul dictaturii. Un maestru neîntrecut al retuşării trecutului se dovedeşte şi colegul său Gh. Ionescu Olbojan cu volumul „Fantomele lui Pacepa"[7], în care fostul general de securitate Ion Mihai Pacepa este stigmatizat nu pentru fapte săvîrşite în cadrul aparatului poliţiei politice, ci pentru „trădare de patrie". De altfel, după revoluţie, au văzut lumina tiparului şi două volume semnate de securistul transfug (una fiind celebra carte, „Orizonturi roşii"[8]), care sînt tot atît de puţin semnificative pentru descifrarea reală a funcţionării aparatului de represiune, ca şi celelalte lucrări memorialistice aparţinînd unor autori care provin din interiorul acestei instituţii. În această introducere schematică trebuie semnalate şi cărţile scrise de Alexandru Saucă, „K.G.B.-ul şi revoluţia română. Intensificarea ofensivei forţelor antiromâneşti"[9] şi de Paul Ştefănescu, cu o pretenţie de tratat, intitulat, „Istoria serviciilor secrete româneşti"[10].

3. O interpretare oficială a revoluţiei din 1989 a prezentat-o, în cele din urmă, însuşi preşedintele Iliescu în volumul său „Revoluţie şi reformă" (1994)[11], în care încearcă să se disculpe de atacurile venite din partea celor două tabere sus-menţionate. În ciuda „echidistanţei" declarate, Ion Iliescu nu reuşeşte să-şi ascundă resentimentele şi să împace sub sceptrul său prezidenţial cele două fronturi politice rivale, de care se simte lezat în autoritatea sa de reprezentant de vîrf al statului.

Aşa-numitul „Punct de vedere preliminar al Serviciului Român de Informaţii privind evenimentele din decembrie 1989"[12] s-ar putea numi o sinteză stîngace a punctelor de vedere contrare, schiţate pe baza lucrărilor reprezentative ale autorilor primelor două categorii. Ceea ce a circulat ca zvon întreţinut publicistic pînă la

data publicării raportului preliminar al S.R.I., capătă de acum aura autenticității. Astfel, raportul dă de înțeles că revoluția din 1989, prin care a fost răsturnată dictatura clanului Ceaușescu, ar fi fost o conspirație coordonată de forțe antiromânești în intenția de a știrbi integritatea teritorială a țării. Nu întîmplător, documentul îi incriminează pe așa-numiții „intelectuali filosovietici" sau pe refugiații români din Ungaria, „antrenați într-o tabără în vederea executării unor ordine antiromânești". Un rol cheie i se atribuie fostului consul iugoslav din Timișoara, descris ca agent dublu, maghiar–iugoslav.

Cred că este inutil de subliniat că toate aceste lucrări se bazează pe supoziții vagi, speculații tendențioase și manipularea politică a unor stereotipuri și clișee.

Dar întrebarea, referitoare la succesul atît de mare al unor astfel de scrieri, rămîne deschisă. Prin ce metode reușesc autorii unor asemenea lucrări să-și răspîndească atît de convingător ideile? O redare pozitivistă a metodelor utilizate nu poate înlocui interpretarea, dar ea poate oferi totuși un posibil model de înțelegere a fenomenului, pe care-l voi numi „sindromul maltez".

Fostul ofițer de securitate, Neagu Cosma (n. 1925) a lucrat între 1953 și 1972 în cadrul serviciului de contrainformații, avînd gradul de general. „Idealul care l-a călăuzit în tot ce a întreprins a fost înaltul patriotism, alături de o conduită morală ireproșabilă, respect față de lege și prevederile regulamentelor militare", se precizează în „Schița de portret a unui contraspion"[13] semnat de Gral.lt.(r) ing. Ovidiu Diaconescu, publicată în volumul deja amintit: „Cupola. Securitatea văzută din interior". După 1989 Cosma a editat gazeta diversionistă „Spionaj – Contraspionaj", în care a prezentat număr de număr succesele „specialiștilor contraspionajului", cum îi numește orgolios pe foștii lui colegi. Operațiunile din perioada anilor '50 și '60 sînt descrise ca fapte patriotice ale unor profesioniști extraordinar de competenți. Complexele de inferioritate sedimentate istoric — dar și întreținute de propagandă — sînt umflate, căpătînd dimensiunea unor pericole reale. De aici rezultă ideea vehiculată insistent despre necesitatea vitală a aparatului de securitate în combaterea (1) a încolțirii României de țări dușmane și (2) de combatere a pericolului etnic intern, din pricina căruia românii sînt amenințați să devină în propria lor țară o minoritate lipsită de drepturi.

Pavel Coruț, de-asemenea fost ofițer de securitate, care se autodefinește drept „naționalist", nu este întîmplător colaboratorul unor gazete ca „Națiunea" (editată de președintele de onoare al „uniunii culturale" Vatra Românească, Iosif Constantin Drăgan). Coruț mai este și membru al P.U.N.R. și se opune vehement etichetei de „național–comunist". Propriul său crez politic, inclus în „Arta succesului la români" oglindește cît se poate de limpede poziția sa ideologică: „... cea mai puternică ideologie este ideologia naționalistă, singura care izvorăște din viață și singura care s-a opus valabil internaționalismului comunist, masonic, cominternist ori altor ideologii inumane"[14].

Mai toate cărţile semnate de securişti transformaţi în „scriitori" fac apologia autohtonismului. Pe considerente pur etnice politica criminală a foştilor dictatori comunişti români Gheorghiu-Dej şi Ceauşescu apare într-o lumină favorabilă, pentru că — aşa sună argumentul de bază — ambii s-au opus imperialismului sovietic (citeşte slav). Într-un dialog ciudat, împrumutat parcă din cărţile gen Erich von Däniken, două personaje de roman discută despre civilizaţia superioară „pre-istorică" românească, despre care Ceauşescu n-ar fi fost informat de către anturajul său „antiromânesc": „Ce să tacă, ţâcă? Crezi că nea Nicu ar fi trecut cu vederea ceva valabil? Nu-i stătea în caracter. Avea el alte bube, dar asta nu. Tot ce era glorios pentru români spunea. Şi spunea pînă-l înţelegeau şi netoţii. — Nene Bălaiule, eu n-am negat faptul că în anumite privinţe nea Nicu a fost un tip de treabă. Eu afirm altceva: anturajul său i-a ascuns din prostie ori din lichelism probele din Ţara Luanei. Cu ele se putea demonstra că aici, în Vrancea, a existat centrul unei înalte civilizaţii. Mult mai înaltă decît cea din vremea noastră."[15] E logic în opinia acestor autori că Ceauşescu a fost victima unei acţiuni concertate, sovieto-americane, precum susţine Saucă, făcînd o analogie cu execuţia lui Antonescu.[16]

„Cu riscul de a fi acuzat că aş lucra în apărarea ceauşismului, nu pot să nu constat că, după graţierea totală a deţinuţilor politici (1964) măsurile de represiune fizică (arestări, etc.) au fost incomparabil mai reduse, atît ca număr, cît şi ca intensitate", scrie Cosma, continuînd în acelaşi stil: „[...] măsurile întreprinse aveau totuşi girul legalităţii [...], iar garanţiile procesuale erau respectate. [...] după 1965 şi în special după 1967, ideea de legalitate s-a pus cu tot mai mare accent, iar securitatea se afla sub control tot mai pronunţat al organelor de partid. [...] cerinţele legalităţii erau adînc întipărite în concepţia şi practica lucrătorilor de securitate."[17]

Evrei şi alogeni

În ciuda afirmaţiilor verbale ale autorilor scrierilor citate, că ei nu ar fi xenofobi sau antisemiţi, lucrările lor conţin multe din clişeele antiminoritare existente în literatura de acest gen. Cel mai banal exemplu de acest fel este indicarea apartenenţei naţionale a unor persoane. De regulă, unor nume de evrei românizaţi li se adaugă în paranteză numele real, ceea ce este un procedeu şablonard al antisemitismului camuflat. Şi totuşi, accentele antisemite depăşesc de multe ori exemplele tipice de acest gen, cunoscute din scrierile anti-iudaice „clasice". Pentru Neagu Cosma, de pildă, este mai mult ca limpede că evreii eliberaţi din lagărele de concentrare naziste au lichidat serviciile secrete naţionale româneşti, adăugînd cu subînţeles, că majoritatea lor a emigrat ulterior în Israel. Pe acelaşi ton naiv şi inocent pune apoi cititorului întrebarea retorică: de ce oare poziţiile cheie au fost ocupate în anii '50 de către evrei? Răspunsul îl dă tot autorul, afirmînd că C.C. al P.C.R. a fost în acea perioadă o „feudă a elementului evreiesc", „un fel de stat în stat". „Ei asigurau puritatea etnică evreiească a cadrelor de bază

ale securității"[18]. Şi ceva mai încolo acelaşi Cosma susţine prejudecata încetăţenită, dar nedovedită pe baza unor documente şi statistici: „Lucru curios, dar de înţeles: cînd era vorba de români, opera criteriul de clasă, adică erau aduşi numai oameni proveniţi din familii de muncitori, ei înşişi muncitori şi din familii de ţărani şi mijlocaşi. La evrei, criteriul acesta nu funcţiona, ei, indiferent de categoria socială căreia îi aparţineau, iubeau mai mult România decît românii înşişi."[19] Potrivit acestei scheme simpliste, securiştii etnici români ar fi fost „simpli lucrători executanţi", pe cînd evreii, secondaţi în Ardeal de maghiari, sînt acuzaţi că ar fi importat comunismul în România. Răul, care este potrivit acestui mod de înţelegere primitiv-naţionalist, o marfă importată, s-a pus la cale şi de serviciile secrete ostile României, în frunte cu Mossad-ul, care a transformat ambasada israeliană de la Bucureşti într-o adevărată fortăreaţă-centrală cu „sarcini speciale": „1. Promovarea evreilor-români în funcţii de răspundere în C.C. al P.C.R., în instituţiile de sinteză — M.A.E., M.C.E., C.S.P., în Justiţie, Procuratură şi din celelalte organe de coerciţie; 2. Realizarea de căsătorii mixte cu activişti de partid consacraţi, dar şi cu tineri care prezentau perspective de promovare; 3. Organizarea şi influenţarea emigrărilor spre Israel; 4. Scoaterea, cu concursul ambasadei, a averilor mobile ale evreilor: valută, aur, bijuterii, opere de artă; 5. Omogenizarea coloniei evreieşti şi «lipirea» ei de cultul mozaic în fruntea căreia de la război încoace tronează Moses Rosen. În acest scop Joint–ul a pompat aici milioane de dolari pentru a se organiza «cantine pentru săraci», «cantine cuser», finanţarea celor rămaşi fără serviciu ca urmare a depunerii actelor pentru emigrare; 6. Educarea sionistă a tineretului şi învăţarea limbii ebraice de către doritorii de emigrare. În acest scop au fost organizate pe lîngă sinagogile din întreaga ţară cursuri pentru învăţarea limbii ebraice; 7. Influenţarea statului român în direcţia dorită de Israel; 8. Obţinerea de informaţii şi documente cu caracter secret din toate domeniile de activitate, cu precădere din domeniul cercetărilor aplicative."[20]

Pavel Coruţ, care împărtăşeşte aceleaşi păreri, chiar propune o contrastrategie pentru contemporaneitatea imediată, pe care doar securitatea ar putea s-o pună în aplicare: „Aşa cum era legea luptei noastre. Venise rîndul marii lovituri. A trăsnetului geto-dac. O adevărată pedeapsă dumnezeiască pentru invadatori, maidanezi şi colaboraţionişti."[21]

Saucă, în schimb, vrea să pară ceva mai moderat: „Cînd mai aflăm că un fost sau actual membru al guvernului, sau un om politic cu multe răspunderi este evreu, ne punem, în gînd, întrebarea: cum de se mai întîmplă ca aceşti oameni să ajungă, atît de mulţi, la poziţii atît de înalte în România, cînd ei sînt atît de puţini? Ne punem această întrebare în gînd. Dacă am rosti-o cu voce tare, am fi calificaţi drept antisemiţi, xenofobi, legionari, etc."[22]

Mistificări

În ciuda afirmației unora dintre autori, că fac dezvăluiri reale privitoare la aparatul de securitate, ei se opresc în momentul cînd pseudo-dezvăluirile lor ar putea lua o întorsătură neadecvată intențiilor inițiale. Ei motivează aceste piruete prin faptul că nu ar fi sosit încă momentul să se rostească întregul adevăr. În fond, ei ocolesc realitatea brutală a unui serviciu secret, minimalizînd crimele securității prin povestioare și anecdote neplauzibile. Cosma relatează despre cazul unui legionar arestat, care refuză să dea declarațiile cerute. În timpul anchetei ofițerul de securitate dezleagă enigma cu seninătate: „Eu nu vorbesc, domnule, pînă ce nu sînt bătut... Nici nu am nici un fel de justificare morală... Cum să vorbesc așa din senin, fiindcă mă rogi dumneata? Fii serios, domnule! La Siguranță am vorbit întotdeauna numai după ce am fost bătut!"[23] Bineînțeles că legionarul, în ultimă instanță, a devenit benevol colaborator neoficial al Securității și nu a avut de suportat nici un fel de consecințe juridice.

Semnificativ pentru falsificarea realității din timpul dictaturii a fost lansarea zvonurilor, ca de pildă referirile insistente la o puternică armă secretă, prin care armata română ar fi invincibilă. Această aserțiune cazonă este reluată de Pavel Coruț într-un interviu luat controversatului general Ștefan Gușă, caracterizat drept „omul care a salvat România de la un nimicitor război civil urmat de ocupație sovietică"[24]. Gușă afirmă că soldații români, în comparație cu cei din trupele celorlalte țări ale Tratatului de la Varșovia, au fost la aplicații totdeauna cei mai buni[25]. Pentru stimularea unor vanități patriotice, autorul încearcă să demonstreze superioritatea românească în mai toate domeniile, arătînd că după revoluție străinătatea împreună cu elementele docile din interior — rusofilii lui Iliescu pe de-o parte, și pro-occidentalii din opoziție și apropiații lui Petre Roman, pe de cealaltă — au facilitat distrugerea economiei naționale, pentru a permite „colonizarea necontrolată a țării cu elemente alogene". Aceste forțe sînt acuzate și de „lichidarea rapidă a lui Nicolae Ceaușescu, pentru a fi împiedicat să dezvăluie mari secrete de nivel național și mondial"[26]. Neîntrecut în mistificări de acest gen, Pavel Coruț descrie Securitatea ca singura forță capabilă, care poate stăvili acest proces de degradare a României, fiindcă aceasta este continuatoarea tradițiilor de sorginte geto–dacice, implementate în conștiința românilor: „Fumam dus pe gînduri. Parcă vedeam acest monument. Un imens luptător geto–dac turnat în bronz. Cu mîna stîngă acoperindu-și fața și cu sabia ridicată în mîna dreaptă. Iar pe placa de la picioare scria: Tu, cel care gîndești rău la neamul meu, nu uita că sabia geto-dacă se află deasupra capului tău! Așa trebuia să arate statuia închinată luptătorilor de informații și contrainformații ai României."[27]

Pseudo-romanele lui Pavel Coruț sînt o apologie deșănțată a Securității. Ofițerii apar ca niște supraoameni aparținînd rasei nobile, geto–dacice care acționează în cadrul unei organizații clandestine monahal-militare, comparabilă

cu SS-ul nazist. Lupta acestei elite se îndreată împotriva alogenior şi este dedicată menţinerii nealterate a etnicităţii române. Aceeaşi Securitate încearcă totodată să cultive şi să crească acei „supraoameni ai geto–dacilor"[28] şi să reînvie credinţa strămoşească în zeul Zamolxe[29]. Pornind de la aceste afirmaţii primitive, rolul Securităţii în timpul revoluţiei nu putea fi decît unul eroic, de aceea noua putere a facilitat „distrugerea acelor sectoare din serviciile secrete care asigurau independenţa politică şi economică a ţării"[30]. După opinia lui Saucă „Faptul că armata şi securitatea au refuzat să se angajeze într-un război total împotriva poporului răsculat, cum prevedeau planurile strategice, a salvat, credem, Statul Român de la dispariţia sa de pe hartă"[31]. Nu e de mirare că volumul lui Saucă, elogiat pînă şi de revista declarat opoziţionistă „Cuvîntul", se deschide cu un motto din binecunoscutul militant al extremei drepte franceze, Jean-Marie Le Pen: „Îmi pare rău că trebuie să v-o spun, dar acest pămînt e prea frumos şi prea bogat ca să-l puteţi păstra fără luptă; vi-l vor lua!"

Yalta, Malta

În „operele" acestor autori istoria României postbelice este simplificată nu numai prin interpretări naţionaliste, ci pur şi simplu falsificată prin vehicularea unor afirmaţii fanteziste. Este adevărat, că puterile aliate au hotărît la Yalta în 1945 să-şi reglementeze sferele de influenţă după înfrîngerea Germaniei şi a ţărilor colaboratoare cu hitleriştii. Ignorînd cauzele războiului agresiv, la care a participat şi România înaintînd împreună cu trupele naziste pînă la Stalingrad, Neagu Cosma, de pildă, se referă în mod populist doar la efectele nefaste ale acestuia, afirmînd că: „Faptele conducătorilor englezi şi americani sînt de un cinism rar întîlnit în istoria statelor. Era cultivată cu perseverenţă iluzia că vor veni aliaţii să ne elibereze de sub ruşi, cînd aceştia nu aveau în vedere un asemenea deznodămînt; timpul a demonstrat că abandonarea noastră era fermă şi definitivă, restul era mascaradă. Românii erau puşi să se bată cu românii în scopuri străine lor."[32] Saucă merge şi mai departe, făcînd o paralelă între evenimentele din 1945 şi 1989: „În timp ce KGB-ul se ocupa de pregătirea opiniei publice din România, CIA făcea acelaşi lucru pe plan internaţional pentru înlăturarea lui Ceauşescu."[33] Autorii securişti împărtăşesc, deci, opinia foarte populară în dezbaterea post-decembristă, potrivit căreia evenimentele istorice s-ar fi repetat conform unui scenariu asemănător celui de la finele celui de-al doilea război mondial: „Trebuie remarcat cinismul şi lipsa de moralitate a politicii guvernelor american şi englez care, după ce ne-au trădat şi predat sovieticilor pe termen nelimitat, ne îndemnau la rezistenţă, semănîndu-ne speranţa în suflet, promiţîndu-ne ajutor să scăpăm de ocupant, deşi ştiau că nu vor mişca un deget să schimbe situaţia României, punîndu-ne să ne batem între noi, românii cu românii."[34] Nici o altă organizaţie, decît Securitatea, deci, ar fi în stare să facă dreptate românilor transformaţi într-o masă de manevră a marilor

puteri. „[...] Socoteam atunci (în anii '50 — n.a.) şi socot şi acum că statul român trebuia şi trebuie apărat de orice fel de ingerinţe străine", concluzionează acelaşi Neagu Cosma. „Atunci l-am apărat împotriva ingerinţei americanilor şi ale aliaţilor lor, iar cînd ne-a venit bine, tot noi am fost aceia care l-am apărat contra ingerinţelor ruseşti."[35]

Marele „complot" împotriva României se întemeiază pe o înţelegere secretă a superputerilor, care au hotărît soarta ţării la începutul lunii decembrie 1989 pe insula Malta, unde s-au întîlnit preşedinţii Bush şi Gorbaciov. Partizanii acestei teorii, pe care o numesc „sindromul maltez", nu precizează ce anume au hotărît cei doi. În afara unor aluzii vagi, bazate pe supoziţii suspecte nici mult-citatul general Guşe nu face altceva decît să întărească prejudecăţi xenofobe. Iată aserţiunile lui Guşe, redate de Pavel Coruţ: „Vă spun cu toată răspunderea: soarta noastră s-a hotărît la Malta. Cum, din păcate, cu cîţiva zeci de ani în urmă, se hotărîse la Yalta. Nefericită rimă! Orice om cu mintea întreagă înţelege: cei mari nu s-au întîlnit la Malta să bea cafele şi să schimbe formule de politeţe. S-au dus să pună la punct nişte treburi. [...] Ei bine, jocurile din România nu s-au petrecut cum le-au închipuit nişte calculatoare formidabile. Planurile erau nemaipomenite, iar variante au fost mai multe. Meritul că au fost dejucate nu e nici al meu, nici al lui Vlad. Meritul aparţine mulţimii de oameni simpli care au înţeles ce trebuia şi au împiedicat îndeplinirea acestor planuri. Pentru că noi puteam fi ori împărţiţi, ori ocupaţi, ori iugoslavizaţi după cum aveau chef unii sau alţii."[36]

„Sindromul maltez" revine ca leitmotiv atît în literatura de acest gen cît şi în discursul politic emoţional. Ca element ideologic ultranaţionalist „sindromul maltez" se extinde asupra interpretărilor istoriei contemporane, blocînd obiectivitatea ştiinţifică prin relativizările din care rezultă concluziile revizioniste amintite. De aceea şi actul de la 23 August 1944, prin care regele Mihai, împreună cu partidele istorice, cu cel social-democrat şi comunist, au înlăturat printr-un puci dictatura fascist-militară a lui Antonescu, este considerat un act de trădare naţională. Pavel Coruţ, de pildă, îşi motivează întregul demers scriitoricesc ca o reacţie împotriva „pericolului" (imaginar) al „restauraţiei socialismului şi monarhiei" şi ca o pledoarie în favoarea instaurării unui „capitalism de tip românesc (şi omenesc!)".[37]

Complexul încercuirii ostile

Vechiul complex al încercuirii României de către ţări şi popoare ostile, reflectat şi în clişeul despre „insula latină într-o mare slavă", a renăscut în noua literatură revizionistă prin actualizări corespunzătoare diverselor opinii politice. Pentru demonstrarea şi întreţinerea acestui stereotip se caută noi exemple istorice, ca bază pentru teoriile, prin care se sugerează pericolul pierderii identităţii

naţionale din pricina elementului etnic străin excedentar din propria ţară. În acest context se poate remarca vehicularea ideii potrivit căruia răul vine în exclusivitate din afară, precum încearcă să demonstreze, de pildă, Neagu Cosma: „În legătură cu afirmaţia că aceşti agenţi (sovietici — n.a.) veneau de peste Nistru, Tisa şi Dunăre, se impune o precizare: instructori pentru România în cadrul Cominternului au fost pe rînd Béla Kun, evreu ungur, care a condus guvernul sovietelor de la Budapesta în anii 1918–1919, Racovski, un evreu bulgar, originar din Dobrogea, Tkacenko, rus din Basarabia, ca şi alţii ca ei. De regulă, ei îşi alegeau colaboratorii din rîndul conaţionalilor, în care aveau deplină încredere. Aşa se explică faptul că printre agenţii NKVD-ului care activau în România, se aflau foarte puţini români; majoritatea absolută erau evrei din Transnistria, Basarabia, Bucovina, Transilvania, unguri şi bulgari."[38] Semnificativ pentru acest context este şi manipularea unui autostereotip plin de orgoliu prin care românii sînt descrişi ca „cel mai tolerant popor din lume"[39]. Desigur, s-ar putea invoca şi tot atît de multe exemple contrare acestui clişeu. Orice generalizare, într-o direcţie sau alta, este inoperantă, mai ales dacă este aplicată în domeniul istoriografiei. În aceste scrieri pseudoistorice postrevoluţionare se manipulează cu predilecţie vechile fobii antiruseşti pe care se spijină apoi argumentele şovine. Aşa-numiţii „consilieri sovietici" trimişi în România după război în vederea instaurării sistemului stalinist, sînt caracterizaţi de Pavel Coruţ drept persoane care au primit sarcina de a fura „sfînta pîine românească"[40]. La colaboraţionismul autohton, bineînţeles, nu face nici cea mai mică aluzie. Cu ajutorul generalizărilor tendenţioase, Neagu Cosma demonizează poporul rus, utilizînd toate stereotipurile posibile: „Consilierii [sovietici] mai aveau o îndeletnicire care le ocupa o bună parte din timp: îmbogăţirea. Erau prea săraci la ei acasă, pentru a nu profita de bogăţiile României ospitaliere şi de bunăvoinţa înalţilor funcţionari de la Gospodăria de partid — centrală şi locală — în frunte cu Nasch, Solomon şi alţii ca ei."[41] Pavel Coruţ foloseşte aceeaşi metodă, atribuind ruşilor ca particularitate etnică un spirit războinic înnăscut: „Ei nu se întăresc decît prin război. Pe timp de pace se moleşesc, se autodistrug. [...] La Moscova se coace războiul sfînt al creştinilor ortodocşi [...] O nouă încercare de acoperire a mişcării expansioniste: războiul sfînt al ortodocşilor. [...] După febra roşie, mujicul rus era gata să îmbrăţişeze cu entuziasm febra creştină. Să ucidă în numele credinţei. [...] Capcana-i diabolică. Accepţi, intri în jug la ruşi. Nu accepţi, eşti taxat drept anticreştin. [...] La credinţa creştină nu putem renunţa. E deja credinţă naţională. Putem să încercăm să le spunem românilor adevărul. Să le arătăm crucea veche de cinci mii de ani. Crucea de la Cucuteni. [...] Sper ca românii să înţeleagă ce e de înţeles. Aici s-au născut miturile biblice şi creştinismul. Forma actuală nu e decît o prelucrare făcută de israeliţi. O prelucrare deformată vizibil."[42]

Extinzînd acuzaţiile de acest gen asupra minorităţilor naţionale din România, pentru Pavel Coruţ, aşa-numita „discriminare pozitivă" nu înseamnă mai mult decît acordarea unor privilegii maghiarilor şi susţinerea „diversiunii antinaţionale" şi „antiromâneşti" prin care românii sînt discriminaţi în propria lor patrie. În opinia aceluiaşi autor, drepturile omului nu sînt altceva decît un mijloc de presiune a străinătăţii asupra României[43].

Pe astfel de scheme mentale se sprijină apoi şi aserţiunile legate de rolul nefast al femeilor în istoria României. Pavel Coruţ acuză cîteva „fuste malefice", precum se exprimă textual, pentru nenumărate „crime" şi „dureri omeneşti", dînd drept exemple de „muieri care au pus fustele în capul unor lideri politici complexaţi din punct de vedere sexual", pe Elena Lupescu, Ana Pauker şi Elena Ceauşescu[44]. Pentru soarta amară a românilor însă mai găseşte şi alte explicaţii incalificabile, derutante pentru cititorul neinstruit: „Eram deja convins că soarta cumplită pe care românii o încercau de secole îşi avea o explicaţie. Eu o găsisem. Cei mai decăzuţi spiritual din neam ajunseseră în frunte. Trădarea devenise regulă. Uciderea celor care îi îndemnau pe cale bună, la fel. Îl uciseseră pe Zamolxe, pe Deceneu, pe Decebal, pe Ioan Vodă, pe Mihai, pe Avram Iancu, pe Cuza, pe Antonescu... Orbiţi de animalitate îşi ucideau conducătorii şi ridicau în slăvi invadatorii, cotropitorii..."[45] „... Nici un conducător român, de la domnul Cuza şi pînă la Ceauşescu, n-a murit în condiţii normale. Măria Sa a murit singur şi pribeag, departe de ţara pe care o scosese din mlaştinile fanariotismului, Mareşalul Antonescu a fost lichidat. Gheorghiu–Dej a murit iradiat, iar Ceauşescu împuşcat. Ultimii doi au fost comunişti, dar au făcut şi destule lucruri bune pentru acest popor, pentru această ţară. Numai Dumnezeu şi istoria îi mai poate judeca. Noi nu avem acest drept. Interesant este faptul că străinii căţăraţi prin fraudă pe scaunul Geto-Daciei n-au avut nici un fel de probleme."[46]

Concluzia autorului ex-securist nu poate fi mai limpede: „În prezent, mai mult de jumătate din populaţia ţării consideră că Ceauşescu a fost un erou, ucis mişeleşte de o bandă de trădători. Nu m-aş mira dacă în doi–trei ani ar fi reabilitat şi declarat erou naţional."[47]

La sfîrşitul romanelor sale Pavel Coruţ adaugă pentru cititorii săi un fel de anexă explicativă, în care revine asupra teoriilor pseudo-ştiinţifice îmbrăcate în haine epice. Dispariţia super-civilizaţiei strămoşilor daci o explică prin înfrîngerea acestora de către fiinţe extraterestre. Drept argumente pentru supoziţiile sale etnogenetice fanteziste autorul invocă pictograme misterioase din peşteri preistorice sau găseşte explicaţii pseudo-etimologice, prin care demonstrează de pildă, că numele Ghilgameş nu este de proveniență semită, ci, pe baza unei analogii fonetice cu toponimul Ghimeş, este pre-dac. Întregul demers urmăreşte un singur ţel, şi anume să aducă dovada că etnogeneza tuturor popoarelor civilizate a avut loc pe teritoriul actual al României. „Majoritatea naţiunilor europene şi o bună

parte din celelalte naţiuni ale lumii trebuie să vină în Carpaţi pentru a-şi lua certificatele de naştere."[48]

Într-o concordanţă stranie cu ideologia extremei drepte interbelice, şi Coruţ se aventurează într-o delirantă aserţiune prin care se recunoaşte limpede obîrşia, dar şi direcţia de bătaie politică a revizionismului istoric: „.... secole de ocupaţii străine ne-au impus cu titlu de adevăr mari falsuri istorice cum ar fi latinitatea poporului român şi a limbii române, formarea poporului nostru sub influenţa culturilor vecine, etc. În fapt, latinii erau cel mai tînăr trib hiperborean, vorbind pelasga, la fel cu geţii (dacii). Ei nu puteau să latinizeze un neam atît de întins, ocupat numai parţial (circa o şeptime din teritoriu) într-un timp atît de scurt (165 ani). [...] Împotriva acestor imorale acţiuni ne ridicăm noi, naţionaliştii români. Nu negăm nici unui popor dreptul la istorie şi demnitate naţională. În acelaşi timp, nu permitem nimănui, nici măcar lui Zeus, să nege descendenţa noastră reală şi drepturile ce derivă din ea."[49]

Scopul nedeclarat al acestor „scriitori" de conjunctură este unul singur: proliferarea falsei psihoze în rîndurile unui public inocent şi derutat politic, că ţara este — şi a fost — o victimă permanentă. Cu alte cuvinte, o minge în mîinile marilor puteri ostile „ţărişoarei noastre". Soluţiile propuse de falşii mîntuitori nu sînt nimic altceva decît clişee periculoase, instrumentalizate politic: izolarea sfidătoare şi isterică, intoleranţa arhaică şi ofensa naţionalist-extremistă, mistificarea istoriei şi disprețul prezentului în numele unui „mare trecut" invocat drept garant al „viitorului luminos". Recuperarea trecutului se opreşte, în consecinţă, asupra „martirilor neamului", printre care, inevitabil, se află Antonescu şi Ceauşescu. O imitare simpatetică a metodelor şi stilului de guvernare ale acestora, propusă indirect de autorii pomeniţi, ar reinstaura xenofobia ca politică de stat, auotohtonismul purificator, dirijismul nivelator, cultul personalităţii, încălcarea drepturilor fundamentale ale omului, supravegherea generalizată, cenzura şi mizeria spirituală. ❑

NOTE

1. Coruţ, Pavel: *Arta succesului la români*, Editura Miracol, Bucureşti, 1993, *Lumina Geto–Daciei*, Editura Varanha, Bucureşti, 1993, *Să te naşti sub steaua noastră*, Editura Miracol, Bucureşti 1994.

2. Cosma, Neagu: *Cupola. Securitatea văzută din interior. Pagini de memorii*, Editura Globus, Bucureşti 1994.

3. Teodorescu, Filip: *Un risc asumat. Timişoara decembrie 1989*, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti 1992.

4. Băcescu, Angela: *Din nou în calea năvălirilor barbare*, Editura Zalmolxis, Cluj Napoca 1994.

5. Mazilu, Dumitru: *Revoluţia furată*, Editura Cozia, Bucureşti 1991.

6. Vasilevici, Roland: *Piramida umbrelor*, Editura de Vest, Timişoara 1991.

7. Olbojan, Gh. Ionescu: *Fantomele lui Pacepa*, Editura Corida, Bucureşti 1994.

8. Prima ediţie a cărţii lui Ion Mihai Pacepa, *Orizonturi Roşii*: Editura Ziarului „Universul", New York 1988.

9. Saucă, Alexandru: *K.G.B.-ul şi revoluţia română. Intensificarea ofensivei antiromâneşti*, Editura Miracol, Bucureşti 1994.

10. Ştefănescu, Paul: *Istoria serviciilor secrete româneşti*, Editura Divers-Press, Bucureşti 1994.

11. Iliescu, Ion: *Revoluţie şi reformă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti 1994.

12. *** *Punct de vedere preliminar al Serviciului Român de Informaţii privind Evenimentele din decembrie 1989*, Bucureşti 1994. [Broşură editată de gazeta „Ordinea"]

13. Cosma, *Cupola. Securitatea văzută din interior*, p.8.

14. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.358.

15. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, pp.14-15.

16. Cf. Saucă, op.cit., p.36.

17. Cosma, op.cit., p.78.

18. Cosma, op.cit., p.49.

19. Cosma, op.cit., p.69.

20. Cosma, op.cit., pp.273-274.

21. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.41.

22. Saucă, op.cit., p.27.

23. Cosma, op.cit., p.129.

24. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.119.

25. Cf. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.159.

26. Cf. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.205.

27. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.40-41.

28. Cf. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.94.

29. Cf. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.28.

30. Cf. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.205.

31. Saucă, op.cit., p.63.

32. Cosma, op.cit., p.34.

33. Saucă, op.cit., p.23.

34. Cosma, op.cit., p.100.

35. Cosma, op.cit., p.230

36. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.131.

37. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.291.

38. Cosma, op.cit., p.29.

39. Cf. Sima, Horia: *Istoria Mişcării Legionare. Pagini din Istoria Gărzii de Fier*, Timişoara 1994, p.13.

40. Coruţ, *Să te naşti sub steaua noastră*, p.36.

41. Cosma, op.cit., p.228.

42. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.100-102.

43. Cf. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.327-328.

44. Cf. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.339.

45. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.126.

46. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.287-288.

47. Coruţ, *Arta succesului la români*, p.304.

48. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.153.

49. Coruţ, *Lumina Geto–Daciei*, p.161-162.

William TOTOK *(n.1951, Comloşu-Mare — România). Absolvent al Facultăţii de Filologie (germană–română), Universitatăţii din Timişoara. Co-fondator al Grupului de acţiune Banat (AktionsGruppe Banat); deţinut pentru „propagandă împotriva orînduirii socialiste" (1975-1976); trăieşte ca scriitor şi jurnalist la Berlin (din 1987). A publicat poezii, eseuri, articole, cronici etc. începînd cu anul 1970 (atît în România, cît şi în Germania, Austria, Ungaria, SUA, Danemarca etc.). Volume eseistice: „Die Zwänge der Erinnerung" (Presiunea amintirilor), Hamburg, 1988; „Aprecieri neretuşate", Editura Univ. „Al. I. Cuza", Iaşi, 1995.*

Stéphane Pierré-Caps

La multination. L'avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale.

Edition Odile Jacob. Paris 1995

Ceea ce putem constata de la bun început, fără cel mai mic risc de a greşi, este că lucrarea eminentului profesor de drept public de la Universitatea din Nancy este o lucrare fundamentală. Fundamentală prin actualitatea abordării, prin meticulozitatea prospecţiunii, dar mai ales prin curajul insolit cu care reuşeşte să-şi abandoneze ghiulelele unei culturi politice clădită pe cu totul alte principii.

Problema naţională congelată, măturată sub covor sau declarată pur şi simplu rezolvată pentru totdeauna revine în forţă atît în Europa de după Maastricht, cît şi în cea post-comunistă. În Europa de Est ne confruntăm cu o explozie greu controlabilă a naţionalismului (printre exemplele citate, ţara noastră ocupînd un loc important), a unui naţionalism definit împreună cu Ernst Gellner ca *„teorie a legitimării politice a pretenţiei că limitele etnice corespund cu limitele politice."*

O chestiune cît se poate de actuală, susţine autorul, în măsura în care majoritatea comunităţilor statale din Europa Centrală nu sînt clădite pe populaţii omogene din punct de vedere naţonal. „...Dacă nu vrem ca toată Europa să fie cuprinsă de un incendiu naţional ar fi vreme încă să constatăm că unitatea politică a statului, îndeosebi în Est, nu se poate confunda cu unitatea naţională, într-un cuvînt, mai poate fi sugerată şi o altă modalitate de trăire a statului şi a naţiunii. Această manieră de a fi se incarnează în ideea de *multinaţiune*, care este o societate politică compusă din mai multe comunităţi naţionale, dar unite printr-o voinţă de a împărtăşi un destin comun. Pentru aceasta naţiunea trebuie despărţită de stat. Nu este oare acesta proiectul Europei de la Maastricht, pe o cale diferită?"

Obiectul de studiu al autorului este Europa Centrală, chiar dacă dimensionată oarecum diferit faţă de tradiţia locului. Ea cuprinde de fapt toată Europa de Est, de la ţările Baltice pînă în inima Balcanilor, ţări scăpate (deocamdată) din frăţeasca îmbrăţişare sovietică (respectiv, rusă). Dar atenţia principală este orientată către spaţiul fostului Imperiu Habsburgic, nucleul propriu-zis a ceea ce se numeşte în mod curent Mitteleuropa. E de mirare oare că autorul îl citează în

moto pe François Palacky, care împotriva ameninţării panslavismului rus scria în 1848: „...si l'empire d'Autriche n'existait pas, il faudrait l'inventer et cela dans l'interêt de l'humanité"? Dar dincolo de aluzii spirituale, ne găsim în faţa unui studiu de factură „germanică" care nu se lasă pradă poeziei. Într-o lucrare de peste 300 de pagini Pierré–Caps ne poartă prin toate ungherele istoriei acestor teritorii, şi în ciuda unor mici inexactităţi — văzute de la înălţimea turnului Eiffel poate mai puţin conturate —, ceea ce ne copleşeşte este tocmai bogăţia şi prospeţimea informaţiei. Chiar dacă sîntem tentaţi să polemizăm cu autorul în unele chestiuni de detaliu — aşa cum îi stă bine unei recenzii adevărate — trebuie să recunoaştem că ne aflăm în faţa unei autorităţi greu de combătut cu instrumente ştiinţifice.

Chiar şi o sumară trecere în revistă a titlurilor unor capitole şi subcapitole poate să ne ofere o imagine destul de relevantă a ariei analizelor întreprinse de Pierré–Caps: „Revanşa naţiunilor fără istorie; «Minorităţi care prelungesc o naţiune învecinată» sau mitul Marii Naţiuni; «Minorităţi transnaţionale» sau dificultatea de a fi; «Minorităţi izolate» sau afirmarea de sine; Naţiuni istorice şi naţiuni fără istorie; Iredentismul; Dreptul de supraveghere; Excluderea celuilalt; Naţiune de stat; Fiecăruia statul său naţional; Naţiune culturală; Naţiuni retardate; Unitatea prin limbă; Unitatea prin religie" etc., titluri ce vorbesc de la sine.

Stéphane Pierré–Caps dezvăluie cu o rară acuitate anatomia Europei Centrale şi caracterul specific al identităţii sale din perioada modernă perindîndu-se în timp şi spaţiu prin toate punctele nodale ale unei Mitteleuropa cuprinzînd, după aprecierea autorului, un amestec a nouăsprezece popoare, diferenţiate după criteriul limbii, dar şi al religiei, printre care estonieni, letoni, lituanieni, bieloruşi, polonezi, ucrainieni, cehi, slovaci, maghiari, români, sloveni, sîrbi, croaţi, macedonieni, bulgari, albanezi, greci, bosnieci musulmani şi montenegreni, listă din care lipsesc încă minorităţile fără formaţiune statală proprie în regiune.

Cu certitudine, autorul nu este un jurist rătăcit pe meleagurile istoriei, de vreme ce unul dintre capitolele centrale cele mai masive ale cărţii sale sînt consacrate analizei chestiunii din punctul de vedere al dreptului internaţional. O retrospectivă istorică a reglementărilor în materie, dar şi o analiză a celor mai recente documente internaţionale cuprinzînd şi *Convenţia-cadru*, întregesc peisajul deosebit de complex al domeniului, pregătind în acelaşi timp platforma ştiinţifică pentru lovitura finală: pledoaria pentru *statul multinaţional*. În timp ce o Europă de după Maastricht, în pană de proiecte politice, ţine seama încă de total inadecvatul model francez al statului naţional, statele naţionale ale Europei Centrale redescoperă rădăcinile multiculturale ale propriei societăţi politice. „Desigur, acestă trezire la conştiinţă nu va exclude nici fenomenul statal, nici cel naţional. Ea provoacă doar la o regîndire a raportului dintre stat şi naţiune în alţi termeni decît în aceea ai coincidenţei. Analizînd vicisitudinile ideii multinaţionale autorul nu se fereşte nici de dezvăluirea limitelor ideii de democraţie,

în special sub varianta sa majoritară. Cel care găseşte în tezele istoricului Jean Bérenger un reazăm pentru înţelegerea naufragiului imperiului austro–ungar sau a autogestiunii iugoslave nu se va sfii să dezvăluie toate anomaliile obsesiilor teritoriale, ale inevitabilelor purificări etnice sau ale limitelor legii numerelor din cadrul democraţiilor majoritare, denumite de Robert Dahl „*poliarhii*". „Întrucît rămîne închis în determinismul statului naţional, în care naţiunea rimează cu statul — susţine în continuare autorul —, problema reprezentării parlamentare a minorităţilor naţionale nu-şi poate afla un răspuns într-adevăr satisfăcător. (...) Dacă minorităţile sînt în general prezente în parlamentele diferitelor ţări din Est, această reprezentare va rămîne mereu imperfectă şi în orice caz nu va corespunde niciodată importanţei lor numerice reale, nici chiar importanţei lor politice. (...) Departe de determinismul teritorial şi aritmetic al statului naţional, această schimbare de perspectivă trece printr-un nou mod de a concepe raportul de la naţiune la stat, prin instaurarea unei societăţi politice de un nou tip bazată pe recunoaşterea instituţionalizată a fenomenului multinaţional."

Bazată pe o istorie specifică, identitatea Europei Centrale nu poate fi despărţită de dublul principiu al unităţii şi pluralismului, din dialectica căruia îşi trage seva pînă în zilele noastre. „...Omogenitatea politică şi obiectivarea frontierelor inerente acestei invenţii a Europei Occidentale care constituie statul naţional, este profund inaplicabilă omologului său oriental, pur şi simplu pentru că situaţia sa geopolitică nu se pretează la asta. A pretinde contrariul, sau a încerca cu orice preţ să se facă state naţionale pe ruinele spaţiului iugoslav, spre exemplu, înseamnă a semăna germenii «purificărilor etnice» şi a consimţi periodic la decupaje teritoriale şi deplasări de populaţii, la războie endemice şi drame umane." Pierré–Caps, acest observator neprotocolar şi neiertător ale complicatelor realităţi ale spaţiului danubian, nu se opreşte aici, apelînd fără nici o sfială la formule neortodoxe care stîrnesc atîtea animozităţi în netămăduita noastră regiune. „Idee necunoscută în Franţa, nu atît din cauza unor obstacole lingvistice cît datorită faptului că se opune punct cu punct modelului francez al statului naţional (...), *statul multinaţional* nu se bazează pe logica teritorială clasică, suport indisolubil al statului naţional, ci pe *principiul autonomiei personale* care face din apartenenţa la o comunitate naţională un *drept individual*, şi conferă acesteia din urmă *drepturi colective*." Ce-i drept, modelul citat de autorul francez este cel austro–ungar, practicat şi în Transilvania acelei epoci, în care o comunitate etnică, „plecînd de la libera declarare a naţionalităţii fiecărui cetăţean major înscris într-un «cadastru naţional» constituia o entitate juridică, o asociaţie de persoane care gerase ea însăşi interesele lor culturale naţionale, cum ar fi în domeniul şcolar, prin intermediul unui consiliu ales în mod democratic." Care va fi destinul mult disputatei autonomii personale este întrebarea care îl preocupă şi pe autorul studiului nostru. Răspunsurile pe care ni le oferă pot fi sugerate

poate de titlurile/subtitlurile din finalul cărţii sale: „Democraţie şi supranaţionalitate; Separarea statului de naţiune; Spiritualizarea frontierelor; Viitorul democraţiei asociative". În cadrul dezbaterilor generale privind sistemele politice ale mileniului III., ajunse uneori la temperaturi incendiare, cartea lui Stéphane Pierré–Caps va ocupa fără îndoială un loc central: în mijlocul ringului. ❑

(Elek Szokoly)

Revista Via Europa Nr. 2

MINORITĂŢI ŞI MINORITARI ÎNTR-O EUROPĂ INCERTĂ

Suplimentul ziarului „Timişoara", având un consiliu director internaţional (cu personalităţi din Budapesta, Praga, Maribor, Lyon, Timişoara, Londra), invită cititorul — conform editorialului semnat de directorul publicaţiei, Bruno Guichard — „ mai mult la o reflecţie asupra conceptelor de *minoritate* şi de *minoritar* şi mai ales asupra repunerii în discuţie a «ideilor comune» şi a «ideilor primite» în ceea ce priveşte de pildă războiul din fosta Iugoslavie sau minoritatea ţigănească ".

Pentru a-şi atinge acest scop, cea mai mare parte a revistei este consacrată diferitelor definiţii ale minorităţii folosite în tratatele internaţionale. Această definiţie, ca şi drepturile formulate în tratate, a cunoscut o evoluţie în timp. Joseph Yacoub, profesor de ştiinţe politice la Universitatea Catolică din Lyon, în articolul intitulat „Dreptul internaţional şi minorităţile" ajunge la concluzia conform căreia „am intrat în prima fază a celei de-a patra generaţii a drepturilor omului, aceea a «drepturilor colective de ordin comunitar»".

Capitolul „Statul şi minorităţile" se concentrează asupra „problemei maghiare" prin prezentarea situaţiei evreilor din Ungaria, a maghiarilor din Slovenia şi România. Articolul semnat de Paul Oriol („Franţa: Minorităţi interzise") supune unei severe critici poziţia Franţei de a refuza recunoaşterea minorităţilor naţionale, considerînd că „această atitudine adoptată de Franţa unică şi indivizibilă se află în contradicţie cu o Europă care se construieşte din ce în ce mai mult după un model multicultural".

„Despre ţigani" este titlul acelui capitol, care oferă o interesantă prezentare a istoriei şi situaţiei actuale în care se află romii în Europa, şi, în special, în România. „O poveste franţuzească" prezintă printr-un şir de fotografii sosirea, primirea şi expulzarea romilor de cetăţenie română din Franţa.

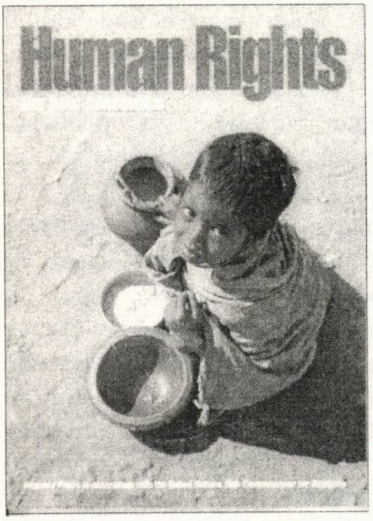
Capitolul „Războaie şi minorităţi" meditează asupra motivelor războiului din fosta Iugoslavie şi a terorismului irlandez. Catherine Samary, în articolul „Războiul din fosta Iugoslavie şi problema minorităţilor" trage următoarea concluzie: „atîta vreme cît puterile statelor se vor consolida prin reprimarea pluralităţii şi deci a diversităţii, va exista o tendinţă, din partea comunităţilor oprimate — să dorească a afla prin separarea de stat singura modalitate de a se face recunoscute". Tarik Haveric („Războiul din fosta Iugoslavie este oare un război al minorităţilor?") consideră că în acest război părţile au fost victimele ambiguităţii terminologice relative la noţiunile de „popor" şi „minoritate", ceea ce a avut ca urmare o poziţie indecisă a comunităţii internaţionale faţă de evenimente. Autorul trage semnalul de alarmă, considerînd că o clarificare a situaţiei juridice internaţionale a popoarelor şi minorităţilor — cu definirea riguroasă a termenelor — este o problemă urgentă: „în lume există numeroase colectivităţi care doresc să-şi obţină drepturile nedefinite din punct de vedere legislativ...".

Un capitol se ocupă cu „cea mai dezavantajată minoritate din România" (cum formulează Florian Mihalcea în articolul „Homosexualii în România"), prin prezentarea situaţiei de la noi şi a celei din Anglia, unde homosexualitatea masculină a fost scoasă de sub incriminare abia în 1967, în urma unei campanii care a durat peste două decenii.

Capitolul „Dificultăţi ale vieţii asociative", ca o continuare a celor începute în primul număr al revistei (avînd subtitlul „Societate civilă, Mişcări sociale...") prezintă două organizaţii: Centrul Socialist de Studii asupra lumii a Treia şi Observatorul Internaţional al Închisorilor, ambele cu sediul în Franţa, şi oferă un interviu cu Catherine Mieg Schaller, responsabil de relaţiile cu ONG-urile la Consilului Europei.

Revista — realizată de Societatea „Timişoara", Opération Villages Roumains International, European Dialog, Rezső Hilscher Fondation — Esély, Assotiation Organizace Pro Pomoc Uprchlikum, Association Solidarité Est-Ouest — nu caută să abordeze totalitatea problematicii minorităţilor, dar, prin segmente caracteristice, oferă cititorului posibilitatea de a se iniţia în această chestiune spinoasă. ❑

(István Haller)



Human Rights — the new consensus

REGENCY PRESS, 1994

Primul lucru care atrage atenţia asupra cărţii editate de Regency Press în colaborare cu Înaltul Comisariat al Refugiaţilor de pe lîngă ONU este aspectul deosebit (excelentele poze color subliniază conţinutul textelor), şi amploarea (peste 300 de pagini de format A4). Dar uitîndu-Se la conţinut, cititorul îşi dă seama rapid, că nu numai exteriorul este promiţător, ci se află în faţa unei lucrări complexe, care îl iniţiază în toate problemele legate de drepturile omului, de la drepturile de bază (civile şi politice) pînă la cele economice, sociale sau culturale, fiecare capitol fiind scris de un specialist autorizat în domeniu (de ex. Pierre Sané, secretar general al Amnesty International; Roberto Savio, director general al Inter Press Service; Kumudini Samuel, scriitoare şi activistă în domeniul drepturilor omului; Catherine Lalumière, fost secretar general al Consiliului Europei), foarte multe dintre ele fiind elaborate de ONG-uri recunoscute pe plan mondial.

După ce sînt abordate problemele cheie (secţiunea 1), legăturile dintre politică, societate şi drepturile omului (secţiunea 2), influenţele economice asupra drepturilor omului (secţiunea 3), lucrarea prezintă unele documente şi tratate internaţionale importante în domeniu: Declaraţia de la Viena, Raportul final al ONG-urilor cu ocazia reuniunii reprezentanţilor guvernamentali la Viena, Declaraţia universală a drepturilor omului, Protocoalele opţionale la Convenţia drepturilor civile şi politice, etc.

Unul dintre articolele care merită atenţie deosebită — pentru cititorul din această parte a lumii — este intitulat „Perspectiva europeană — spre secolul XXI.", şi este semnat de Catherine Lalumière. În introducere, autoarea prezintă avantajele oferite de Convenţia Europeană a Drepturilor Omului, punctînd însă şi lacunele acesteia, cum ar fi lungimea procedurii prin care victima trebuie să treacă pînă la rezolvarea cazului său. Autoarea articolului consideră că nu numai statul este cel care încalcă drepturile omului, dar orice abuz din partea unor puteri politice, economice, sociale, militare, ale mass-mediei, ştiinţei, tehnologiei sau chiar a unor puteri spirituale trebuie considerată ca încălcare a drepturilor omului. Doamna Lalumière evidenţiază totodată că a venit timpul de a se adopta

o apropiere fără pasiuni spre relaţia dintre drepturile individuale şi drepturile colective. Este nevoie de abordarea drepturilor colective, din moment ce anumite drepturi nu pot fi exersate individual (dreptul la libertatea religiei, la asociere, la organizarea alegerilor libere, etc). Aceste drepturi au dimensiuni colective. Atrage atenţia şi asupra pericolului, ca interesele colectivităţilor mari (popoare) să fie identificate cu interesele statului, astfel drepturile individuale ale omului să fie înlocuite de drepturile statelor, care să aibă „idealuri supreme" celor ale oamenilor care-l alcătuiesc (exemplul autoarei în acest sens aminteşte de Germania nazistă). Fostul secretar general al Consiliului Europei evidenţiază faptul că drepturile omului sînt indivizibile. Persoanele se simt în siguranţă doar într-un stat care respectă toate aspectele drepturilor omului, şi nu numai anumite părţi mai „convenabile". Critică poziţia acelora, care sînt adepţii „marxismului inversat", considerînd că rezolvarea problemelor economice atrage după sine rezolvarea problemelor drepturilor omului. Mai mult, dezvoltarea economică forţată a adus după sine încălcarea, şi nu respectarea drepturilor omului (autoarea îl citează pe renumitul jurist african, Kéba M'Baye: „Dezvoltare, cîte crime au fost şi vor fi încă comise în numele tău!").

În unison cu această constatare, sub titlul „Drepturile popoarelor indigene", Secretariatul Anului Internaţional al Popoarelor Indigene critică mecanismele ONU, incapabile de a oferi un ajutor eficient popoarelor distruse în numele dezvoltării economice. Organizaţia Naţiunilor Unite fiind o organizaţie a statelor, reprezentanţii popoarelor indigene, care nu au formaţiuni statale, au doar un rol de observator în cadrul ONU, ca şi reprezentanţii ONG-urilor. Între propunerile făcute cu scopul de a reglementa această situaţie figurează şi instalarea unui avocat al poporului („ombudsman") care să supravegheze respectarea drepturilor popoarelor indigene.

Dintr-un volum atît de vast, cum este „Drepturile omului — un nou consens" pot fi selectate multe părţi spre prezentare. Scopul lui este de a iniţia pe cei interesaţi în această latură a vieţii sociale şi să formeze cunoştinţe în domeniul drepturilor omului (pentru cei nespecialişti, termenele mai puţin uzuale sînt explicate într-un scurt glosar). Şi dacă totul pare prea teoretic, să nu uităm, că fără această fundamentare nu poate exista practica de ocrotire a drepturilor. ❑

(István Haller)

ANUL II. 1996

altera 3

Contents

Editorial 5

INDIVIDUAL RIGHTS • COLLECTIVE RIGHTS

Nigel S. Rodley

Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments 7

The purpose of this essay is to consider how international law addresses three related problems that bedevil political and legal discourse in the field. The first is the problem of how to reconcile the demand for the provision of special rights for members of minority groups with respect to the rights of others, that is, with the principle of nondiscrimination and equality under the law. The second is how to reconcile special arrangements for minority groups with respect to the individual human rights of members of the minority. The third is how to reconcile such arrangements with respect to the rights of minorities within the minority. The notion of minority rights — concludes Rodley — is and should be treated as a conceptual diversion. The issues at stake are essentially those of equality under the law, nondiscrimination (direct or indirect), and respect for substantive human rights, read either independently or toghther. Demarcation disputes would remain to be resolved by the reasonable and objective justification test.

Gáspár Bíró

The Rights to „Otherness" as Group Rights 30

According to the author, the right to collective identity can be a result of the right to self-determination, and viceversa: both these universal liberties being subject of continuous application. Biró notices that the international treaties may be inforced only if the minorities' situation is the focus of a multiple juridical activity. Only in these circumstances one can expect the international standards to be used in current practice, and also that the various requests of the minorities will be considered trough the mediation of an indisputable reference point, while the internal guaranties system would be closely associated with the international monitoring system. As the European experience proves, both the reliable inter-ethnic conflict resolution and its orientation towards the legal and political instruments may only be achieved in a highly formalized juridical system.

Valentin Stan

The Romanian-Hungarian Treaty and the issue of collective rights 53

The author compares H.D.U.R.'s (Hungarian Democratic Union of Romania) program and Romania's official statement in the field of local autonomy with a special status. The signing of the Romanian-Hungarian Treaty is delayed as a result of the contoversies regarding the autonomy and the Recommendation 1201 of the Council of Europe, which includes the possibility to grant a special status local autonomy. Stan reaches the conclusion that the collective rights problem raised by the Recommendation 1201, if this document would be included in the Romanian-Hungarian Treaty it is not an issue.

Miroslav Kusý

Collective Rights of Minorities 62

The Modern, pluralist society, as Kusý sees it, is made of groups or communities whose rights must be respected by the State. The author states that the very essence of the self-identification process is the practical use of the collective rights. This self-identification should be a multiple one, since the same person belongs to several groups. When a person considers oneself as belonging to a single group, this mentality is a totalitarian one. Therefore, the collective rights enriche the human being only in their plurality, many-sidedness and complementarity.

DIALOGUE

Temptation of Intolerance 68

A debate organised by the Intercultural Center of the Pro Europe League on the occasion of the „Week of Tolerance" in Tîrgu-Mureş. The participants — Gabriel Andreescu, Magda Cârneci, Smaranda Enache, Rudolf Herbert, Andor Horváth, Claude Karnoouh — discussed the problem of intolerance in Central and Eastern Europe, with a special focus on Romania.

CASE STUDY

Liviu Malița

The meanings of a polemic 85

In 1921, Octavian Goga, the Romanian Ministry of Cults and Arts, had launched the idea of organizing a General Conference of Arts. A group of artists of the Hungarian minority have expressed their wish to participate at this meeting. The large majority of the Romanian writers have attacked vehemently this intention. Malița studies the tremendous debate around this issue, presenting also the outstanding views of those who have decided not to follow the collective mentality patterns of the time.

DOCUMENT

The Law on the Special Juridical Status of Gagauzia 102

Eugen Patraş
The Special Juridical Status of Gagauzia 110
A short commentary which concludes that the special juridical status for the Gagauzians would provide them with a legal instrument which would allow the foundation of a state within the state, which could always separate itself from the Republic of Moldavia.

Alexei Tulbure
Gagauzians in the Republic of Moldavia 117
The author explains the reasons behind the gagauz leaders wish to selfdetermination. Tulbure sees the autonomy as a wayout in the regional crisis.

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Nicolae Gazdovits
Armenians in Transylvania 124
A description of the Armenian history in Transylvania from its beginning (the Roman period) until their partial assimilation in the second half of the XIXth century.

FACES OF EUROPE

Roman Zvarych
The Crimean Labirinth 147

Nadir Bekirov
The Crimean Tartar Movement & Ucrainian Strategy
in the Crimea: a Chronology of Defeat 160
Both authors are presenting the delicate situation of the autonomy in Crimea, and the problems of Tartars who were deported from Crimea in the communist era and who returned in this territory.

ECUMENICA

Veniamin Novik
Christianism and Democracy 166
Analysing the situation in the light of post-communist events, Father Novik is dismantling the theories refering to the incompatibility between Eastern Orthodoxy and the democratic values.

ALTERA PARS

William Totok
The „Malta" Syndrome 176
According to the author, during the last six years the book market has been invaded by chauvinistic-oriented editorial products, based on the historic revisionism ideology. Totok suggests that the end in view for this invasion is to induce a psychosis to the politically confused, and innocent readers, making them to believe that Romania is a perpetual victim of the hostile powers plot.

REVIEWS

La Multination. L'avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale. 191

Via Europa No. 2 194

Human Rights —The New Concensus 196

PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş, on December 30, 1989, immediately after the fall of Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvment in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very begining of the transition the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has had a remarcable role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, as a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than six years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, local, political and civic leaders.

The PEL is actively networking with other Romanian NGOs committed to rebuilding the civil society and collaborates with European and American institutions and foundations.

The PEL has over 500 members, is mainly based in the Transylvanian area, and has a branch in the town of Satu Mare. The PEL consists of five departments:

- The Human Rights Office, monitoring mainly minority rights abuses;
- The Center for Pluralism, promoting civic education at local and regional level;
- The Intercultural Center, initiating research on multiculturalism and practical approaches of this issue; it is also the department that publishes pro-democracy brochures, the PEL newsletter and the ALTERA quarterly.
- The Women's Group, aiming to promote women in the Romanian public life;
- The Environmental Group, aiming to stimulate a responsible attitude towards environment.

These departments aim to mobilise local public opinion and authorities for implementing democratic values.

Between 1991 and 1993, the PEL edited the „Gazeta de Mureş" weekly, supporting democratic and pluralist ideas.

The PEL is member of the Centers for Pluralism network (initiated by IDEE, Washington, DC), having permanent connections with other NGOs from the former communist block.

• *Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) și BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.*
• *Opțiunile exprimate în articolele pubicate aparțin autorilor.*
• *Articolele nepublicate nu se restituie.*
• *Drepturile de publicare sînt rezervate.*

Grafica: *Mana Bucur*
Tehnoredactare: *László Zsolt Pápai*
Culegere: *Mihaela Ignat, Judit-Andrea Kacsó*
Tipărit la *S.C. MEDIAPRINT S.R.L.*
ISSN 1224-0338

Lei 5000

ANUL II. 1996

altera 4

DREPTURILE OMULUI ȘI RELIGIA

W. Cole Durham Jr.
• ASPECTE ALE LIBERTĂȚII RELIGIOASE. CADRU COMPARATIV

John Witte Jr.
• DREPTUL, RELIGIA ȘI PACEA LUMII

Adamantia Pollis
• ORTODOXIA RĂSĂRITEANĂ ȘI DREPTURILE OMULUI

Gabriel Andreescu
• MARTORII LUI IEHOVA: RADIOGRAFIA UNEI VIOLĂRI A LIBERTĂȚII RELIGIOASE

Dezső Buzogány
• DE LA INTOLERANȚĂ LA TOLERANȚĂ

Greta-Monica Miron
• UNIREA RELIGIOASĂ ȘI CONȘTIINȚA DE SINE A ROMÂNILOR

Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu
Nicolae Harsanyi
Jakub Karpinski
Pierre Kende
Christoph Pan
Alan Phillips
Paul Philippi
William Totok
Dorin Tudoran
Varujan Vosganian

Secretar general de redacție:

István Haller

Redactori:

Anamaria Pop Mihály Spielmann-Sebestyén Liviu Vânău

---

altera *este o revistă trimestrială editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.*

Abonamente

în România: 20.000 lei/4 numere; în străinătate: 80 USD/4 numere (cheltuieli poștale incluse)
Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera
Liga PRO EUROPA
4300 Tîrgu-Mureș, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154,
Tel/fax: 40-(0)65-168549, 40-(0)65-217584
E-mail: altera@lpe.sbnet.ro

ANUL II. 1996

altera 4

Cuprins

Editorial 5

DREPTURILE OMULUI ŞI RELIGIA

W. Cole Durham Jr.
Aspecte ale libertăţii religioase. Cadru comparativ 7
John Witte Jr.
Dreptul, religia şi pacea lumii 50
Louis Henkin
Religia şi ideea de drepturi 70
Adamantia Pollis
Ortodoxia răsăriteană şi drepturile omului 80

DIALOG

Credinţă şi toleranţă 98

STUDIU DE CAZ

Attila Varga
Reglementarea constituţională a bisericilor
din România începînd cu 1918 115

ALTERA PARS

Gabriel Andreescu
Martorii lui Iehova:
radiografia unei violări a libertăţii religioase 125

DOCUMENT

Declarația cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazată pe diferențe religioase sau de credință 133
Declarația de la Cairo cu privire la drepturile omului în Islam 137
István Haller
Adaptarea drepturilor omului la tradiția islamică 143

CONVERGENȚE TRANSILVANE

Dezső Buzogány
De la intoleranță la toleranță 148

RESTITUTIO

Actele sinodului din 1700 166
Greta-Monica Miron
Unirea religioasă şi conştiința de sine a românilor 171
Mihály-Spielmann Sebestyén
Unirea cu Roma în istoriografia maghiară 185

RECENZII

Journal of Ecumenical Studies 199
Grammatiche di Pace 201
Cross Currents 202
Religious Human Rights in Global Perspective 203
Religion and Human Rights in Europe 206

English Summary 208

Editorial

Ieşite din perioada celor cincizeci de ani de ateism de stat, diferitele biserici din Europa Centrală şi de Est se prezintă cu un palmares inegal, de la respectabilitatea conferită de disidenţă, pînă la povara compromisului şi chiar a colaboraţionismului. Perioada post-comunistă a adăugat acestei situaţii accente noi, îngrijorătoare. Intoleranţa religioasă a culminat în criza iugoslavă. Exclusivismul şi fundamentalismul au relansat discuţia despre locul şi rolul religiei, al bisericii în societatea contemporană. Este incontestabil faptul că ieşirea la lumină a bisericilor în perioada post-comunistă este totodată expresia normalităţii. Dacă însă societatea modernă seculară a adoptat drepurile religioase ca parte componentă a drepturilor universale ale omului, sînt încă destule semne că reciproca nu este întotdeauna şi pretutindeni, valabilă.

Societăţile post-comuniste sînt în faţa unor reforme globale profunde şi tind să refacă decalajul care le mai desparte de jumătatea de vest a continentului. Reformele nu pot să nu vizeze şi reevaluarea rolului tradiţional al bisericii în această parte de lume. Firul tradiţiei nu poate fi pur şi simplu reînnodat, raportarea la modernitate este inevitabilă.

Şi România se află în faţa unor asemenea opţiuni globale. Dacă reforma economică şi instituţională sînt priorităţi unanim acceptate, nu acelaşi lucru se poate afirma despre aşezarea în modernitate a relaţiei biserică-stat. Amestecul dintre laic şi religios, complicităţile politice, gustul ceremoniilor bisericeşti devenite aproape la fel de obligatorii ca defunctele ritualuri naţional-comuniste, dezvăluie incapacitatea societăţii de a se europeniza în totalitate.

Acest număr al ALTEREI ţinteşte să impulsioneze dezbaterea publică din România pe această temă. El prezintă cititorului autohton reflecţiile unor autori de prestigiu care pun, în articole substanţiale, problema drepturilor religioase în contextul drepturilor omului, trecînd în revistă istoria relaţiei stat-biserică. Se evocă felul cum societatea seculară modernă este capabilă să coexiste cu religia şi răspunsul pe care, la rîndul ei, biserica îl dă sistemului de norme ale drepturilor omului. Studiile dezvăluie fragilitatea poziţiilor extreme (stat teocratic /stat ateu), şi scrutează mecanismele care pot conduce la acomodarea dintre biserică şi stat, dintre credincioşi şi necredincioşi, dintre religiile istorice şi cele noi, dintre credinţe majoritare şi minoritare, dintre esenţa individualistă a drepturilor omului şi dimensiunea comunitară a religiei. Totodată, sînt evocate momentele unor opţiuni fundamentale făcute, în timp, pe teritoriul Transilvaniei istorice: edictul de toleranţă religioasă care a succedat Reformei, unirea cu Roma a bisericii române în epoca iluministă.

Selecţia nu este întîmplătoare. România, ca de altfel alte ţări în curs de desovietizare, are la îndemînă modele diverse. Pe de o parte, ea trebuie să se alinieze la standarde europene, pe de altă parte, recuperînd ceea ce aici, la contactul dintre creştinismul răsăritean şi cel occidental, este un posibil model, ea trebuie să-şi găsească propria cale. În realitate, lucrurile nu sînt atît de simple. Există interese puternice care tind să blocheze opţiunea modernităţii. Una din căile care are destui susţinători ar fi aceea a impunerii (autoimpunerii) bisericii ortodoxe române ca biserică naţională, respectiv oficială, de stat, cu toate privilegiile ce decurg din aceasta. Prin această nouă coalizare cu puterea seculară, biserica ortodoxă riscă, poate definitiv, să-şi piardă autonomia, şi să nu mai poată oferi credincioşilor săi decît doctrine seculare (naţionalism, autohtonism) din cele mai puţin dotate cu capacitatea de a răspunde provocărilor societăţii moderne. Un pact politic care ar contrazice totodată realitatea pluriconfesională a ţării şi s-ar traduce, fără îndoială, în mari acumulări de frustrare. Un stat ortodox, asemeni Greciei (dar lipsit de poziţia sa geostrategică) nu va fi uşor de integrat într-o Europă care, punînd drepturile religioase în contextul drepturilor omului şi protejîndu-le prin mecanisme tot mai sofisticate, nu mai puţin, a optat pentru statul secular şi pluralismul confesional ca singurele în măsură sa administreze diversitatea de astăzi a Europei şi să ţină departe spectrul unor conflicte (chiar şi aşa, Irlanda există).

La celălalt capăt al gamei unor posibile opţiuni, stă experienţa Transilvaniei. Aici s-au aniversat recent 425 de ani de la declaraţia de toleranţa religioasă de la Tîrgu-Mureş, care relua edictul de toleranţă de la Turda din 1568. Cu un an înainte de ceea ce în Apus avea să fie Noaptea Sfîntului Bartolomeu, în Transilvania, dimpotrivă, religiile recepte erau puse pe picior de egalitate, considerate legitime şi statul însuşi se proclama garantul acestui echilibru. Chiar dacă modelul era imperfect, deoarece nu îngloba decît religiile celor trei naţiuni politice, este incontestabil că el a constituit o premieră europeană şi a ţinut provincia la adăpost de pustiitoarele războaie religioase care au bulversat Europa. Transilvania a fost prin urmare, în ciuda sau tocmai graţie diversităţii sale religioase, un spaţiu de echilibru şi pace interconfesională unic, la contactul dintre plăcile tectonice ale ortodoxiei şi creştinismului occidental, un spaţiu de respectabilă toleranţă, mult înainte ca aceasta să devină o evidenţă în Europa Civilizată.

Privind la perioada post-comunistă a României, descoperim şi semne pozitive, drepturile religioase ale individului, dar şi ale colectivităţilor revin în forţă şi practicarea lor este protejată de stat. Sînt însă tot pe atîtea, dacă nu mai multe, simptomele îngrijorătoare: intruziunea bisericii ortodoxe în stat, refuzul modernităţii, anatemizarea diversităţii, punerea sub semnul întrebării a legitimităţii pluralismului religios, expansiunea ortodoxă în spaţiul greco-catolic, participarea ortodoxiei la ritualurile colectiviste ale grupurilor ultranaţionaliste.

Chiar dacă nu se află în centrul dezbaterii privind integrarea Românie în Europa, opţiunea românească în chestiunea raportului stat—biserică, religie—drepturile omului va fi la fel de importantă, dacă nu chiar mai importantă, decît cea instituţională sau economică. Excepţia grecească este probabil, în anumite cercuri, deosebit de tentantă. Ea nu corespunde însă nici realităţii româneşti, mult mai diversă decît a acestei democraţii balcanice, nici tradiţiilor central-europene ale populaţiei transilvane, nici, credem noi, posibilităţilor şi modelelor pe care le avem la îndemînă.

Aspecte ale libertăţii religioase. Cadru comparativ

W. Cole Durham Jr.

I. Introducere

Dreptul la libertate religioasă este cel mai vechi dintre drepturile omului recunoscute pe plan internaţional.[1] Începînd cu Pacea de la Westfalia, din 1648, dreptul la libertate religioasă se bucură de protecţie internaţională.[2] La sfîrşitul secolului al optsprezecelea, libertatea religioasă era protejată prin numeroase acte oficiale, iar în următoarele două secole, mai ales în perioada celui de-al doilea război mondial, şi-a făcut loc în majoritatea constituţiilor lumii. În lumea noastră pe zi ce trece mai laică, ea tinde să stea pe ultimul loc datorită preocupărilor faţă de violări mai concrete ale demnităţii umane, cum ar fi tortura, răpirile şi cele similare. Cum spunea John Noonan, ea a devenit „copilul vitreg neglijat al mişcării pentru drepturile omului." Despre ea s-ar putea vorbi, la fel de bine, dacă luăm în considerare vechimea ei, ca despre „bunica neglijată" a drepturilor omului. Orice fel de metaforă am folosi, evenimentele din Iugoslavia, Irlanda şi Liban ne reamintesc în mod constant că tensiunile religioase pot izbucni ca probleme sociale importante, iar valul noilor constituţii din Rusia, Europa Centrală şi de Est şi alte părţi ale lumii a facilitat reorientarea atenţiei către această libertate fundamentală.

Din ce în ce mai mult, libertatea religioasă are nevoie să fie regîndită, nu ca o problemă a legii naţionale fundamentale, ci ca un drept cu adevărat internaţional. Ca şi problemele mediului înconjurător, acelea ale opţiunii religioase se extind dincolo de graniţele naţionale. Răni sau poveri impuse comunităţilor religioase într-o naţiune sînt resimţite de coreligionarii dintr-o alta. Mai mult, perspectiva globală duce la umilinţă şi egalizare. La nivel global oricine, fie creştin, musulman, evreu, budist, hindus, adept al oricărei religii sau necredincios face parte dintr-un grup minoritar. Oricît ar domina un anume grup în vreo ţară, în lumea noastră atît de pluralistă el face parte dintr-o minoritate. Realităţile acestea reprezintă mediul în care trebuie analizate şi înţelese libertăţile religioase.

Protecţia legală a libertăţii religioase variază în mod semnificativ de la ţară la ţară, în funcţie de o multitudine de factori cum ar fi stabilitatea regimurilor politice, natura şi istoria relaţiilor tradiţionale între biserică şi stat, gradul de pluralism religios la nivel local, natura religiei sau religiilor dominante şi ataşamentul lor sincer faţă de libertatea religioasă şi toleranţă, istoricul interacţiunilor între grupurile religioase şi o sumedenie de alţi factori. Dacă examinăm problema libertăţii religioase din perspectiva diferitelor culturi, se reliefează modele semnificative şi convergente ale naturii drepturilor la libertate religioasă. Acest lucru este mai cu seamă adevărat în Europa şi cele două Americi, acolo unde tradiţiile constituţionale şi diferitele tratate internaţionale asupra drepturilor omului au un impact deosebit în formularea normelor de libertate religioasă. Pe de altă parte, chiar dacă formulele verbale care definesc libertatea religioasă sînt convergente, există variaţii substanţiale în felul în care, în diferite ţări, este instituţionalizată relaţia bise rică—stat şi în acela în care se ajunge la libertatea religioasă.

Scopul meu este ca în cele ce urmează să elaborez un cadru cu ajutorul căruia să se poată vedea spectrul posibilităţilor instituţionale pentru punerea în practică a libertăţilor religioase în sistemele legale din jurul lumii şi să se ia în considerare, în procesualitatea lor, o serie de probleme filozofice şi practice ce se ridică pe măsură ce se examinează diferitele aspecte ale acestui cadru. Încep prin a descrie ceea ce numesc eu *„Tectonica pluralismului religios"* (Partea a II-a) — diferenţele culturale fundamentale care creează dezbinări şi tensiuni care pot fi rezolvate numai prin asigurarea unei protecţii lărgite a libertăţii religioase în lume. Descriu apoi ceea ce numesc *„Revoluţia lockeană în libertatea religioasă"* (Partea a III-a) — tendinţa crescîndă a tradiţiilor religioase şi în general a ce John Rawls numeşte „doctrinele comprehensive"[3] de a include libertatea şi respectul reciproc ca valori centrale. Odată ce libertatea şi respectul reciproc sînt recunoscute ca valori centrale în constelaţia adevărurilor morale sau religioase, tensiunea între adeziunea la adevăr şi adeziunea la libertatea credinţei dispare sau, măcar, se transformă. În acest cadru, eu elaborez un model comparativ al sistemelor bise rică—stat pe care îl consider folositor în analizarea numeroaselor regimuri bise rică—stat din lume (Partea a IV-a) şi apoi urmăresc ceea ce numesc *„Arheologia normelor internaţionale ale libertăţii"* (Partea a V-a). În această parte descriu dezvoltarea generală a înţelegerii internaţionale a drepturilor la libertatea religioasă, accentuînd unele dintre cele mai amănunţite norme care au luat naştere în cadrul Convenţiei Europene pentru Protecţia Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale şi al procesului Helsinki în Europa. În sfîrşit, concluzionez printr-un rezumat scurt al unora din implicaţiile normative ale consensului în curs de formare asupra libertăţii religioase. (Partea a VI-a)

II. Tectonica pluralismului religios

De cinci ani încoace sîntem martorii unei perioade de extraordinară schimbare constituțională. Odată cu deschiderea granițelor Ungariei și căderea Zidului Berlinului, am fost martorii prăbușirii comunismului. Această cădere și efectele ei secundare, nu numai în fosta URSS și în Europa Centrală și de Est, dar și în alte zone, a deschis calea unei perioade de nemaiîntîlnită schimbare constituțională. În tot fostul bloc comunist fie că s-au adoptat, fie că sînt în curs de adoptare noi constituții. În Africa de Sud instituția apartheidului se dezmembrează. Se ivesc noi speranțe de rezolvare a problemelor palestiniene. Tensiunile din Irlanda par să se îndrepte spre soluționare.

Euforia acestei perioade a adus cu sine un progres substanțial în materie de legislație a libertății religioase. Toate noile constituții includ prevederi referitoare la libertatea religioasă[4] și există de asemenea un model de adoptare a legislației de aplicare asupra libertății de conștiință și a asocierilor religioase, care se bucură de un înalt prestigiu datorită orbitei constituționale pe care evoluează.[5] Reforme legale de această natură sînt evidente nu numai în fostul bloc al țărilor comuniste, dar și în America Latină, mai ales odată cu abrogarea prevederilor anticlericale din Constituția Mexicană, datînd din 1917.

Pe scurt, aceasta a fost o perioadă extraordinară pentru constituționalism, în general, și pentru libertatea religioasă, în particular. Dar pe măsură ce scade euforia de după 1989, devine clar că libertatea religioasă va continua să întîmpine obstacole serioase și că, în timp, surmontarea acestora este vitală pentru securitatea internațională și pacea lumii. Acest lucru devine și mai evident dacă reflectăm la sursele de durată ale tensiunii internaționale. Odată cu prăbușirea comunismului am devenit martorii reîmpărțirii vechilor zone de influență culturală: ceea ce profesorul Samuel Huntington numea „impactul civilizațiilor"[6]. Aceste zone culturale se aseamănă cu marile plăci tectonice subpămîntene, răspunzătoare de deriva continentelor și care provoacă, întîlnindu-se, mari cutremure de pămînt. În mod analog, tensiunile între civilizații fundamental diferite subliniază și explică din ce în ce mai mult tipurile de conflict din lumea contemporană. Multe din aceste conflicte nu sînt decît cele mai recente activități seismice în luptele istorice de durată dintre civilizațiile rivale, lupte care țin de zeci, poate chiar sute de ani.[7]

Poate cea mai recentă din aceste confruntări are legătură cu tensiunile avînd rădăcini în Reformă și existente între protestantism și catolicism.[8] Liniile de fractură ale acestei dezbinări culturale sînt încă evidente în Irlanda de Nord și rămîn o trăsătură dominantă a climatului relațiilor dintre Nord și Sud în emisfera vestică. În mare măsură, concepțiile moderne privind libertatea religioasă s-au născut în creuzetul războiului și tensiunilor sociale care au izvorît din această diviziune culturală fundamentală. Puse în practică la început ca un experiment nesigur pe solul american, aceste noțiuni din ce în ce mai axiomatice ale libertății

religioase şi-au revendicat rolul de antidot vital al tensiunilor religioase dintre civilizaţiile în conflict.

Privind înapoi, în istorie, şi mai către Est, în geografie politică, următoarea diviziune culturală majoră este aceea care separă creştinismul estic (ortodox) de cel vestic. Rămîn la părerea optimistă că aplicarea standardelor internaţionale de drepturi ale omului poate ajuta la scăderea tensiunilor dintre civilizaţii. Au ieşit la suprafaţă, ca surse importante de tensiune, atitudinile diferite privind evanghelizarea şi prozelitismul. Estul ortodox tinde să privească eforturile de evanghelizare venite din Vest ca pe un afront cultural. La urma urmelor, aceste zone sînt creştine de peste un mileniu. De ce să fie trimişi misionari aici? Grupurile religioase occidentale, dimpotrivă, vin dintr-o civilizaţie mult mai profund pluralizată şi tind să privească restricţiile impuse asupra activităţii lor ca dovezi ale faptului că fostele ţări comuniste n-au reuşit încă să-şi însuşească concepţiile moderne asupra libertăţii. Aceste percepţii diferite sînt excerbate şi mai mult de îngrijorarea resimţită faţă de diferenţele economice şi politice. Tradiţia ortodoxă, însărăcită de cincizeci sau şaptezeci de ani de comunism, se simte ameninţată de costisitoarele campanii de evanghelizare care pot folosi tehnici de publicitate pline de forţă şi mijloace de comunicare în masă moderne pentru a-şi difuza mesajul. Grupurile vestice, pe de altă parte, au bănuieli că influenţa ortodoxă, reîntărită de eforturile crescînde ale naţionalismului, ar fi capabilă să exercite un control neonest şi de multe ori din umbră, asupra pîrghiilor birocratice importante care controlează posibilităţile celor care lucrează în domeniul religios şi ale voluntarilor de a intra în ţările ortodoxe şi de a oficializa acele entităţi religioase prin care îşi conduc treburile. Sentimentul meu este că în realitate multe dintre aceste tensiuni fac parte din trauma mai extinsă a tranziţiei şi că, pe măsură ce trece timpul, punerea în practică a principiilor sănătoase ale libertăţii religioase şi respectului reciproc vor da naştere unor modele stabile de interacţiune, similare acelora care stăpînesc acum Europa occidentală.

Şi mai veche, ca provenienţă, dar mai importantă astăzi, este tensiunea dintre islam şi creştinătate. Ciocnirea dintre plăcile tectonice vestice, musulmane şi estice este vizibilă azi în violentele cutremure din Bosnia. Şi mai general vorbind, pe măsură ce ţările fostului bloc comunist îşi consolidează legăturile cu Occidentul, polarizarea de-a lungul liniilor creştine—musulmane la nivel internaţional pare din ce în ce mai probabilă. Tensiunile la nivel naţional şi local pot fi, de asemenea, anticipate. Minorităţile musulmane crescînde din Europa pot constitui bazele unor partide politice care pot ajunge în poziţii cheie pentru constituirea coaliţiilor. În timp, acest lucru poate duce la o divizare şi mai mare pe linie religioasă şi, în mod corespunzător, la creşterea tensiunilor creştino-musulmane din ţările occidentale. Aceste dificultăţi sînt complicate de faptul că axiomele fundamentale ale culturii politice liberale, cum ar fi egalitatea şi neutralitatea

statului în ceea ce priveşte religia par deseori străine în context islamic. Din multe puncte de vedere, islamul are un palmares mai bun decît creştinismul în ceea ce priveşte toleranţa, dar cei toleraţi („popoarele Cărţii") erau evident în poziţia claselor de rangul doi, neexistînd nici o prevedere a Coranului care să considere celelalte religii ca egale cu islamul. Parţial datorită travaliului imperialismului occidental în multe ţări islamice, dar şi datorită profundelor diferenţe în teologie, mulţi lideri musulmani consideră că normele internaţionale ale drepturilor omului sînt mai degrabă o formă subtilă de neoimperialism occidental, decît expresia unor valori universale autentice.[9] Aceste probleme, împreună cu problemele economice serioase şi cu resuscitarea fundamentalismului islamic, sugerează că acest conflict al civilizaţiilor va fi mult mai greu de rezolvat.

Dacă privim înapoi, în timp şi spre est, dăm de plăci culturale şi mai vechi. Placa tectonică evreiască se ciocneşte în continuare cu alte religii ale lumii şi ameninţă pacea mondială în Orientul Mijlociu. Ea este de asemenea implicată în una din cele mai mari tragedii ale acestui secol: holocaustul. Alte religii majore ale lumii modelează alte culturi majore. Privitor la aceasta, poate fi explorată semnificaţia hinduismului, sikhismului, budismului, confucianismului şi aşa mai departe. În ciuda impactului modernizării, aceste tradiţii continuă să formeze culturile în diferite părţi ale lumii. Diviziunile dintre ele generează tensiuni, aşa cum se-ntîmplă şi cu tensiunile dintre subdiviziunile creştinismului.

Acum că marxismul a dispărut sau cel puţin s-a dezmembrat şi transformat extrem de mult, o ultimă placă tectonică merită menţionată: secularismul iluminist. Această viziune este adesea mascată ca poziţie „neutră" şi „ştiinţifică", dar din perspectiva celorlalte viziuni religioase ale lumii, ea este orice în afară de neutră şi e văzută din ce în ce mai mult ca profund ameninţătoare, de către mai multe grupări religioase.[10] La urma urmelor, anticlericalismul postiluminist a luat deseori forme virulente. Ascensiunea fundamentalismului creştin şi musulman poate fi interpretată, măcar în parte, ca o reacţie la această nouă şi pătrunzătoare forţă culturală. Sociologul James Davison Hunter susţine că în Statele Unite, la ora actuală, principalele „războaie culturale" nu mai implică tensiuni între catolicism, protestantism şi iudaism, ci tensiuni între aripile mai ortodoxe ale acestor tradiţii şi o orientare „progresivă", legată de secularismul iluminist.[11] Acest lucru este fără îndoială adevărat şi în alte părţi ale lumii: tensiunile dintre diferite viziuni religioase ale lumii se suprapun acum cu tensiunea între concepţiile religioase mai tradiţionale şi orientările mai seculariste. Această tensiune secţionează toate culturile tradiţionale într-o măsură atît de mare, încît metafora plăcilor tectonice (cu asumarea implicită a omogenităţii geografice) se dizlocă. Poate o imagine mai reuşită ar fi aceea a influenţelor gravitaţionale diferite care penetrează într-o cultură şi o solicită în direcţii diferite. Oricare dintre metafore ar fi cea mai potrivită, recunoaşterea secularismului

iluminist ca fiind încă o placă culturală (sau influenţă gravitaţională) este vitală dacă dorim să evităm presupunerea naivă că ea ar putea servi drept fundament „neutru" al soluţiei presiunilor tectonice.

În măsura în care idealul libertăţii religioase este privit ca o simplă emanaţie a secularismului iluminist, acesta va deveni din ce în ce mai suspect în cadrul culturilor tradiţionale care doresc neapărat să-şi menţină propria hegemonie. Acest lucru explică foarte mult din rezistenţa culturilor islamice de a accepta normele internaţionale ale drepturilor omului. Este nevoie de noţiunea de libertate religioasă despre care se poate arăta că provine, ca valoare împărtăşită, şi din tradiţia religioasă, şi din cea seculară. Dar a ajunge la orice fel de consens în acest domeniu — mai ales la un consens care trece de platitudini abstracte şi efectiv protejează grupurile minoritare — rămîne o întreprindere remarcabil de dificilă.

În ciuda acestei complexităţi, punerea treptată în practică a idealurilor libertăţii religioase (chiar a celor uşor diferite, provenind din tradiţii seculare şi religioase care diferă), este cheia rezolvării celor mai evidente tensiuni între civilizaţiile în conflict din lumea contemporană. Una din problemele centrale ale epocii post-comuniste este dacă tensiunile asociate cu aceste dezacorduri recrudescente pot fi rezolvate în mod paşnic sau dacă, la fel cu plăcile tectonice în inexorabilă mişcare, vor duce neapărat la violenţă, dizlocări şi războaie. Dacă nu găsim mecanismele legale pentru dezamorsarea tensiunilor între aceste plăci, mi-e teamă că vom suferi de pe urma creşterii inevitabile a violenţei datorată terorismului intern, neliniştii şi escaladării conflictelor armate, iar istoria lumii va aluneca, inevitabil, spre confruntarea finală.

III. Revoluţia lockeană a libertăţii religioase

Restructurarea vechilor diviziuni culturale care constituie „tectonica pluralismului religios" asigură fundalul reevaluării a ceea ce pe bună dreptate poate fi numită revoluţia lockeană a libertăţii religioase. Multă vreme în istoria omenirii s-a crezut că adevărul religios necesită aplicarea practică de către stat a credinţelor religioase şi că stabilitatea politică presupune uniformitate religioasă şi culturală. Din punct de vedere logic, se credea că dacă un set particular de credinţe religioase este adevărat, adevărul lor furnizează raţiunea naturală a aplicării lor practice. Mai mult, se considera că societatea nu putea fi stabilă fără o religie uniformă instituţionalizată care putea servi drept liant social şi motivaţie absolută pentru loialitate şi supunere faţă de regim. Această impresie era accentuată de războaiele religioase care pustiiseră Europa pînă la vremea aceea.

Cel puţin la nivel teoretic, afirmaţiile lui Jonh Locke în *Scrisoarea despre Toleranţă*[12] reprezintă un punct de plecare spectaculos pe ambele fronturi. Altfel vorbind, Locke este probabil cunoscut cel mai bine datorită demonstraţiei sale pline de forţă că sistemul coerciţiei statale este ineficient în domeniul religios:

statul nu poate sili pe nimeni să intre în rai.[13] Cel mult, poate cultiva ipocrizia exterioară.[14] Dar, din multe puncte de vedere, o a doua intuiție, ascunsă spre finalul scrisorii lui Locke, este și mai semnificativă pentru timpurile moderne ale libertății religioase. În fragmentul în cauză, Locke afirmă:

> „Dacă biserica, de aceeași religie cu prințul, ar fi considerată principalul suport al oricărui guvern civil, și aceasta nu pentru alt motiv, așa cum s-a arătat deja, decît că prințul este blînd, iar legile o favorizează, *cu cît mai mare ar fi siguranța guvernului, dacă toți supușii buni, indiferent cărei biserici ar aparține, fără nici o diferență din punct de vedere religios, bucurîndu-se de aceleași favoruri din partea prințului, și beneficiind în egală măsură de legi, ar deveni sprijinul și pavăza lui comună*, și dacă nimeni nu ar avea ocazia să se teamă de severitatea legilor, afară de aceia care fac rău vecinilor lor și atacă liniștea civilă!"[15]

Argumentul lui Locke în acest fragment era că, departe de a destabiliza un regim, toleranța și respectul puteau avea un efect exact invers. În contextul unei societăți pluraliste, un regim care respectă convingerile divergente va cîștiga sprijinul acelora pe care îi respectă, aceasta rezultînd într-o mult mai mare stabilitate decît aceea care poate fi obținută prin favorizarea grupul dominant. Ideea este că grupurile minoritare vor fi atît de recunoscătoare pentru acest respect, încît, în loc de a deveni centre de disensiune și potențială dezintegrare socială, se vor simți profund îndatorate și deci loiale regimului, asigurînd în consecință o mult mai mare stabilitate socială decît aceea care poate proveni din reafirmarea hegemoniei elementelor celor mai puternice în societate.

Această intuiție a pus bazele libertății religioase în regimurile contemporane. Contrar a ceea ce s-ar putea gîndi inițial (și a ceea ce se gîndea de secole), Locke susținea că respectul pentru libertatea alegerii în materie de religie (și, în general, în ceea ce privește concepțiile atotcuprinzătoare despre lume) este o sursă și a legitimității, dar și a stabilității regimurilor politice. Această intuiție a fost un fel de revoluție copernicană în teoria politică, asemenea, în magnitudine, cu revoluția copernicană a lui Kant în epistemologie și filozofie etică.[16] Acolo unde Kant revoluționa filozofia prin reorientarea atenției dinspre obiectul exterior înspre obiectul interior, în înțelegerea lumii empirice, dar și în bazele eticii, Locke revoluționa politica, sugerînd că libertatea religioasă (și, prin extensiune, politică) putea cultiva ordinea politică din semințele religioase despre care se crezuse întotdeauna că ar fi izvorul absolut al anarhiei. Intuiția lockeană a deschis astfel posibilitatea unei alte perspective față de universul politic. Punînd respectul față de libertate în centrul constelației de valori și prin recunoașterea faptului că respectul pentru libertate și demnitatea indivizilor este el însuși un adevăr moral și religios de cel mai înalt grad, această revoluție a transformat bazele legitimării și stabilizării comunităților politice.

Experienţa, mai întîi a regimurilor de toleranţă în ţări cu biserici instituţionalizate şi mai apoi a deplinei libertăţi religioase în state neutre din punct de vedere religios, a fost revendicată de către intuiţia lockeană. Această idee, iniţial teoretică, a devenit un aspect central al „experimentului viu"[17] al libertăţii religioase în Statele Unite. În ultimele două secole, idealul libertăţii religioase a cîştigat o extrem de largă acceptare în întreaga lume. El este recunoscut în mod expres în toate declaraţiile[18] şi convenţiile[19] internaţionale importante asupra drepturilor omului, ca şi în majoritatea covîrşitoare a constituţiilor lumii.[20] Majoritatea constituţiilor europene[21] şi fiecare din constituţiile din emisfera vestică[22] prevăd în mod expres o formă de protecţie a libertăţii religioase. Există, desigur, diferenţe semnificative în măsura şi modalitatea în care acest ideal este îndeplinit în diferite ţări.

În mod semnificativ, principiul libertăţii religioase se bucură de un sprijin sporit în interiorul tradiţiilor religioase, ca şi în cadrul societăţilor din ce în ce mai pluralizate şi al guvernelor şi constituţiilor lor. Una dintre cele mai semnificative dezvoltări din acest punct de vedere a fost marcată de enciclica papală *Dignitatis Humanae Personae*[23], însemnînd recunoaşterea internă în cadrul tradiţiei romano-catolice a importanţei libertăţii religioase ca aspect al demnităţii umane. Progresul legat de al II-lea Conciliu din Vatican este reprezentativ pentru un model mult mai larg în cadrul multor tradiţii religioase.[24] În general, există un consens crescînd privitor la respectarea libertăţii religioase şi protejarea acestui drept fundamental al omului, ca fiind determinantă pentru pace şi stabilitate.

Consensul crescînd în privinţa libertăţii religioase reflectă o nevoie mult mai generală de adresare raportată la realitatea pluralismului în plan global. Mişcarea din ce în ce mai liberă a forţei de muncă a dus la sporirea pluralismului demografic în multe părţi ale lumii. Printre altele, acest lucru a dus la creşterea semnificativă a populaţiilor musulmane în diverse ţări europene şi la exercitarea unei presiuni substanţiale din partea indivizilor din ţările lumii a treia, spre a se mişca spre nord şi vest. Chiar făcînd abstracţie de erodarea uniformităţii pe care o provoacă asemenea mişcări, globalizarea însăşi lărgeşte simţul pluralităţii. Există încă, în multe părţi ale lumii, enclave de omogenitate religioasă substanţială sau, cel puţin, există zone în care un grup religios sau altul este clar într-o poziţie majoritară. Dar, la nivel global, nu există religii majoritare. Într-o lume care se restrînge şi se interconectează, aderenţii unei tradiţii religioase a unei ţări au legături puternice şi directe cu coreligionarii lor din celelalte părţi ale lumii. Astfel, nu numai că tradiţiile religioase sînt în poziţii minoritare; chiar aderenţii la o tradiţie majoritară într-o anume zonă sînt conştienţi de ce înseamnă să fii într-o poziţie minoritară, avînd legături directe cu coreligionarii lor care sînt în această situaţie. Este posibil ca aceste modele ale pluralismului demografic global să determine libertatea religioasă şi aplicarea intuiţiei lockeene înspre stabilizarea forţei pluralismului respectat cam în acelaşi fel în care pluralismul american a pavat drumul instituţiilor pline de înţeles ale libertăţii religioase, cu două sute de ani în urmă.

Influența revoluției lockeene este încă limitată. Ea nu a atins toate sistemele legale și nu a penetrat toate sistemele credinței religioase. Forțele naționalismului, ale extremismului religios și alte forțe anti-liberale lucrează deseori împotriva acesteia. Chiar și acolo unde a prins rădăcini, implicațiile concrete ale dreptului la libertate religioasă sînt încă în dispută. Libertatea religioasă poate avea un spectru foarte larg de interpretare, de la variante seculariste care concep neutralitatea statului ca pavăză fundamentală a libertății religioase, pînă la variante în care religiilor minoritare li se permite practicarea separată a cultului lor, fiind altfel doar tolerate.

Mai mult, așa cum recunoștea Locke însuși, idealul libertății religioase nu este lipsit de limite. Dintr-o multitudine de motive istorice și culturale, Locke însuși a trasat aceste limite în modalități mult prea restrictive. Din varii motive, el considera că principiile sale generale privind toleranța religioasă nu se aplicau catolicilor, musulmanilor și ateilor.[25] Oricum, chiar dacă Locke avea o părere greșită despre aplicarea practică a principiilor sale de bază, el a pus în mod corect cel puțin trei întrebări care sugerează limitele exterioare ale libertății religioase și ale liberalismului însuși. Mai întîi, pînă unde poate o societate să-i tolereze pe aceia care nu împărtășesc adeziunea la principiile toleranței și respectului reciproc? În al doilea rînd, pînă cînd poate o societate să-i tolereze pe aceia care nu-și respectă adeziunile, jurămintele și promisiunile (inclusiv adeziunea la însuși sistemul social)? Și, în al treilea rînd, în ce măsură poate societatea să-i tolereze pe aceia care sînt aplecați spre a o distruge, fie prin revolte interne, fie prin războaie internaționale? Aceste întrebări sugerează limite pe care trebuie să și le impună și cea mai liberală și mai tolerantă dintre societăți. Ele sugerează nevoia de a formula o normă a toleranței reciproce, o normă a îndeplinirii obligațiilor și o normă societală de autoapărare. Nu este acum locul de a formula conținutul acestor norme. Societăți diferite se vor apropia, fără îndoială, în mod diferit de aceste probleme. Ceea ce contează este că rămîne destul loc pentru recunoașterea faptului că principiile comunității pot fi susținute de grupuri diferite, venind cu concepții diferite și că aceste grupuri pot fi acceptate în societate așa cum sînt ele. A arăta un maxim respect față de o asemenea diversitate poate contribui cu putere la obținerea unei ordini sociale și la dezamorsarea presiunilor care s-ar înălța altfel pe marginea plăcilor tectonice ale diviziunilor culturale ale lumii.

IV. Un model comparativ pentru analiza libertății religioase

Pînă în acest punct am identificat diferite tensiuni culturale cu potențial de divizare religioasă și considerațiile compensatorii care i-au ajutat pe moderni, de la Locke încoace, să înțeleagă cum respectul față de religie și potențialul ei de divizare poate să rezulte în stabilizarea, mai degrabă decît în dezintegrarea unei societăți și a instituțiilor sale politice. Ne întoarcem acum la efortul de a furniza

un cadru comparativ pentru configuraţiile posibile ale instituţiilor religioase şi de stat şi pentru modelele rezultante ale libertăţii religioase.

A. Condiţii preliminare ale libertăţii religioase

A gîndi de la început, în cadrul oricărei reflecţii generalizate, la libertatea religioasă, înseamnă a recunoaşte că există anumite condiţii preliminare care trebuie îndeplinite înainte ca libertatea religioasă să se nască. Pe scurt spus, trebuie să existe anumite măsuri pentru (1) pluralism, (2) stabilitate economică şi (3) legitimitate politică în cadrul societăţii în cauză. În plus, (4) trebuie să existe dorinţa, din partea diferitelor grupuri religioase şi a aderenţilor lor, de a trăi împreună. Fiecare dintre aceste condiţii preliminare merită o analiză pe larg, dar aici nu ne putem permite decît comentarii scurte.

1. Pluralismul minimal

Pînă cînd apare, într-o anume măsură, divergenţa în sistemele de credinţă fundamentaliste, problema libertăţii religioase nici măcar nu se ridică. Ne putem imagina, de exemplu, o societate primitivă în care toţi membrii comunităţii împărtăşesc aceeaşi concepţie privind natura universului fizic şi moral şi în care consensul este atît de general încît nu se va ridica problema libertăţii religioase şi a dizidenţei.

Date fiind tendinţele umane spre contradicţie şi luptă, în ceea ce priveşte probleme fundamentale, e greu de imaginat că o asemenea uniformitate socială primară ar dura prea mult. Această dificultate este evidentă chiar în familiile nucleice şi este mult mai posibil ca ea să se nască în societăţile cît de cît complexe. Pe de cealaltă parte, ne putem imagina societăţi care durează lungi perioade şi în care concepţiile religioase dominante ajung la consens efectiv. Unele comunităţi medievale creştine funcţionau, fără îndoială, în acest fel.

La fel, ne putem imagina o societate care-şi menţine sentimentul propriei uniformităţi prin considerarea dizidenţilor ca ciudaţi sau străini. Şi-atunci diferenţierea grupului poate obtura ivirea pluralismului incipient. Fiecare grup aderă la propria sa înţelegere a lumii. Luptele dintre grupurile rivale sînt înţelese ca bătălii pentru impunerea unei concepţii asupra alteia. Mai ales dacă ieşirea (sau expulzarea) dintr-un grup este uşoară, grupul iniţial rămîne omogen, iar nevoia de libertate religioasă nu este percepută. Dizidenţa apare ca trădare sau măcar ca semn al outsiderului. Problema libertăţii religioase începe să se ridice doar cînd diferenţele între concepţii trebuie luate în serios, ca parte de neevitat a comunităţii care contează.

Orbirea culturală poate juca un rol similar în obturarea nevoii de protecţie a libertăţii religioase. Grupurile europene dominante au eşuat adesea în manifestarea unui respect adecvat faţă de sistemul de credinţe al grupurilor indigene, în decursul perioadelor de colonizare. La fel, pînă şi birocraţii laici plini

de bune intenții eșuează în perceperea felului în care o reglementare aparent de rutină poate avea grave consecințe adverse pentru o anume comunitate religioasă. Distanța dintre outsideri și marginalizați este foarte mică.

2. Stabilitatea economică

În situații de necesitate stringentă, preocuparea față de libertatea religioasă pare să aibă o prioritate redusă în comparație cu satisfacerea nevoilor economice de bază. În Europa de Est, de exemplu, rezolvarea crizei economice pare să fie o preocupare mai urgentă decît lărgirea libertății religioase. Faptul că libertatea religioasă poate exista în țări cu economie foarte slab dezvoltată sugerează că pragul acesteia nu este foarte ridicat. Și se poate întîmpla ca, pur și simplu, atunci cînd criza economică este suficient de acută, nici un regim să nu fie destul de stabil pentru a-și permite garanții efective ale libertății religioase. Dacă orientări religioase diferite au opinii diferite privind rezolvarea crizei economice, acest lucru poate exacerba instabilitatea politică și poate reduce înclinarea regimului de a ocroti libertatea religioasă. Pe de altă parte, credința religioasă poate ajuta oamenii să îndure greutățile economice (un adevăr parțial dincolo de etichetarea de către Marx a religiei ca „opiu pentru popor") și poate contribui la productivitatea economică (de exemplu ideea lui Weber că etica protestantă a contribuit la productivitatea capitalismului). Mai mult, se pare că există o legătură între nivelul productivității economice și protecția efectivă a libertății religioase.

3. Legitimarea politică

Din moment ce religia poate fi o puternică forță de legitimare (sau delegitimare) într-o societate, probabilitatea de a ajunge la libertate religioasă este cu atît mai mică, cu cît legitimitatea politică a regimului este mai mică. Este probabil că un asemenea regim fie că va exploata puterea de legitimare a unei religii dominante (cu riscuri simultane de a oprima grupurile dizidente), fie că va considera religia în general ca o amenințare. În oricare dintre cazuri, libertatea religiei are de suferit.

Stările de necesitate pot rezulta fie din instabilitatea economică sau politică, fie din amenințările naturale sau străine (sau din orice combinație a celor anterioare), dar în oricare dintre cazuri, nu este surprinzător să se producă derogări ale drepturilor la libertate religioasă în timpul perioadelor de necesitate. Nu sugerez că această stare de fapt este bună[26], doar că ea nu este surprinzătoare.

4. Respectul religios al drepturilor acelora de altă credință

Libertatea religioasă pentru toți nu este posibilă în contextul în care un grup religios nu numai că respinge credințele altui grup, dar nu dorește să trăiască împreună cu acesta. Dacă grupul intolerant este dominant, el va persecuta aderenții celuilalt grup. Dacă nu, este probabil ca el să atragă persecuția religioasă, datorită eforturilor de a-și afirma concepția religioasă. În oricare din situații, libertatea religioasă nu va fi deplină în cadrul comunității, deoarece va exista cel puțin un grup care se va simți inhibat în afirmarea concepțiilor religioase.

Această problemă poate fi rezolvată numai dacă există într-o tradiție religioasă baze care invită la toleranță sau respect pentru drepturile celor care au convingeri divergente. Din fericire, există resurse în cadrul majorității tradițiilor religioase care susțin acordarea acestui respect, celorlalți. În cadrul tradiției romano-catolice, există edictul Vaticanului II în *De Libertate Religiosa*.[27] În cadrul islamului, există doctrina tolerării „popoarelor Cărții".[28] Consiliul Mondial al Bisericilor a promulgat numeroase edicte ale libertății religioase.[29]

Învățăturile religioase aidoma celor dinainte, care încurajează toleranța și respectul, nu sînt întotdeauna atît de extinse pe cît ne-am putea dori și nu sînt întotdeauna traduse la maximum în practică. Dar ele asigură cel puțin un punct de plecare ce face posibilă libertatea religioasă.

B. Relația dintre drepturile la libertate religioasă și separarea biserică—stat

Odată încheiată analiza anterioară a condițiilor preliminare ale libertății religioase, ne putem ocupa de analiza comparativă a diferitelor tipuri ale sistemelor biserică—stat. Gradul de libertate religioasă într-o anume societate poate fi evaluat în funcție de două dimensiuni: una implicînd gradul în care acțiunea statului împovărează credința și comportamentul religios și alta implicînd gradul de identificare între instituțiile guvernamentală și religioasă.[30] În Statele Unite, datorită formulării clauzei religioase a Primului Amendament al Constituției Statelor Unite[31], aceste două dimensiuni sînt considerate ca, respectiv, aspecte ale „liberului exercițiu" și „instituției" libertății religioase. Dar, în scopuri comparative, este bine să gîndim mai larg în termeni ai diferitelor grade ale gîndirii religioase și identificării dintre biserică și stat.

În gîndirea laică, cel puțin, există tendința de a considera că există o corelație lineară directă între aceste două valori, care poate fi reprezentată ca în figura 1:

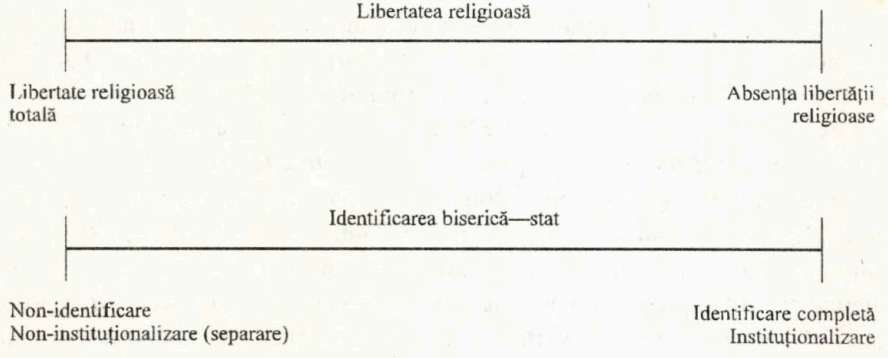


Figura 1.

Fireşte că graficul simplifică lucrurile la maximum. Primele dificultăţi se ridică în legătură cu gradul de identificare dintre biserică şi stat şi corelarea acestuia cu starea libertăţii religioase. Puţine instituţii religioase au fost vreodată atît de totalitare încît să ajungă la identificarea totală dintre biserică şi stat. Pe măsură ce se tinde spre această situaţie extremă, se observă clar lipsa libertăţii religioase. Aceasta este mai ales adevărat pentru aderenţii religiilor minoritare, dar pînă şi religia majoritară are de suferit din cauza implicării exagerate a statului în reglarea problemelor ei sau datorită apatiei care rezultă din dependenţa excesivă a instituţiei religioase de stat.

La celălalt capăt al stării de identificare dintre biserică şi stat, lucrurile par şi mai confuze. Simplul fapt că statul nu are o biserică oficială nu înseamnă neapărat că există un regim de separare, caracterizat de o riguroasă non-identificare cu religia. Mai mult, există o considerabilă neînţelegere privind configuraţia exactă a relaţiei dintre stat şi biserică şi se poate foarte bine ca această configuraţie să difere de la o cultură la alta. Mai mult, nu este clar dacă ne identificarea marchează cu exactitate capătul acestei stări anume. Neinstituţionalizarea şi separarea pot fi puncte

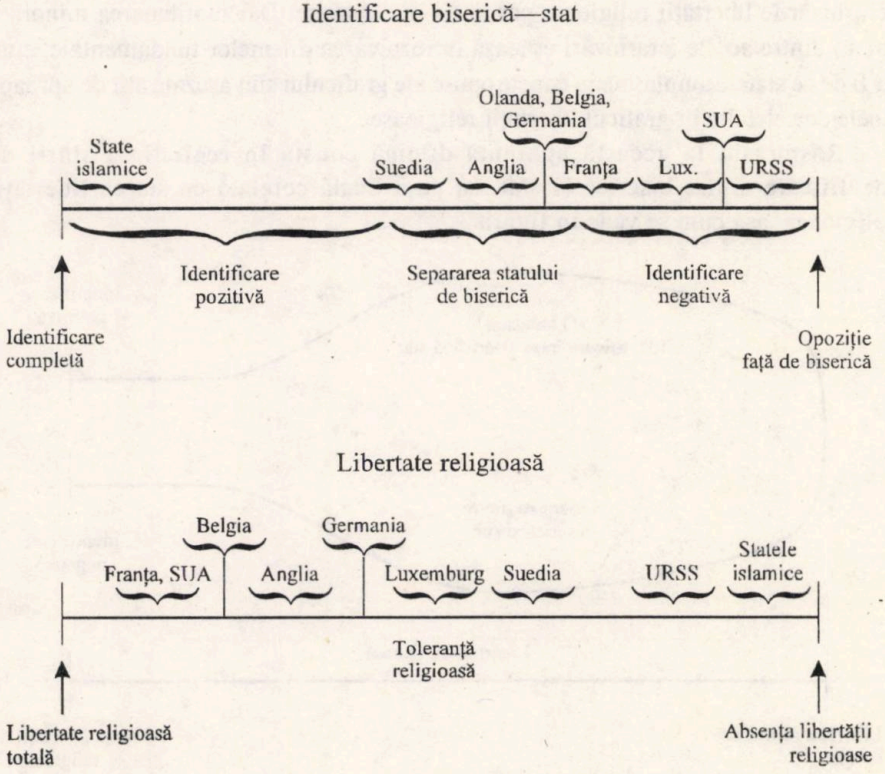


Figura 2.

intermediare de-a lungul unei stări mai ample care se sfîrşeşte, de fapt, cu identificarea „negativă", adică ostilitate făţişă sau persecuţie. Dar dacă persecuţia este prezentă la ambele extreme ale stării de identificare biserică—stat, nu este clar în ce fel această stare se corelează cu aceea a libertăţii religioase.

Gradul de confuzie devine evident dacă privim o încercare a unui autor[32] de a grupa ţările în cadrul acestor două stări, aşa cum se arată în figura 2 (pag. 19).

Se pot pune la îndoială cîteva aspecte ale diagramei anterioare. De exemplu, în ceea ce priveşte starea identificării, nu este complet clar de ce există un grad mai mic de identificare în Belgia decît în Anglia sau de ce Statele Unite trebuie amplasate între Franţa şi Luxemburg. Gruparea tuturor statelor islamice este incorectă, deoarece nu ţine cont de diferenţele dintre regimuri. Este de asemenea important să ne reamintim că, de-a lungul istoriei, regimurile islamice au fost de altminteri mult mai tolerante decît pandantele lor creştine. URSS-ul nu mai există, desigur, dar chiar şi la începutul anilor '80, cînd a fost concepută această diagramă, existau diferenţe considerabile în cadrul blocului comunist. Pe scurt, ordinea din diagramă, stabilită în funcţie de gradul de identificare este simplificatoare şi, într-o oarecare măsură, bazată mai mult pe stereotipuri decît pe realitatea empirică. Multe din ierarhizările libertăţii religioase par la fel de arbitrare. Dar reordonarea minoră a unora dintre aceste ierarhizări eşuează în rezolvarea dilemelor fundamentale, cum ar fi de ce statele amplasate în capete opuse ale graficului sînt aşezate atît de aproape unele de celelalte în graficul libertăţii religioase.

Răspunsul la această aparentă dilemă constă în regîndirea stării de identificare dintre biserică şi stat, ca pe o buclă corelată cu starea libertăţii religioase, aşa cum se vede în figura 3:[33]

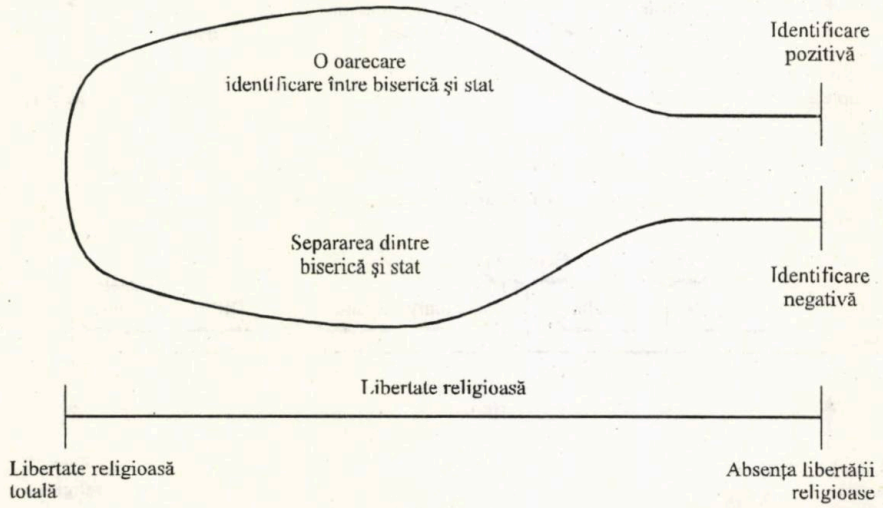


Figura 3.

Acest model reflectă cu exactitate faptul că şi identificarea pozitivă puternică, şi cea negativă puternică dintre biserică şi stat se corelează cu niveluri scăzute ale libertăţii religioase. În ambele situaţii, statul adoptă o atitudine bine definită faţă de una sau mai multe religii, lăsînd prea puţin loc dizidenţelor.

Modelul surprinde de asemenea o realitate înrudită, dar mai puţin evidentă. Schimbările în regimuri politice se mişcă deseori dus–întors între poziţiile extreme de la capetele graficelor de identificare, sărind peste poziţiile intermediare, mai moderate. Astfel, istoria experienţei biserică—stat în Spania reflectă schimbarea radicală de la un regim care susţinea puternic biserica instituţionalizată, la un regim secular, anticlerical.[34] În alte cazuri, regimurile fundamentaliste pot fi reprezentate de regimuri radical seculare şi invers.

Un alt aspect semnificativ al libertăţii religioase, clarificat de acest model, este că nu se poate presupune pur şi simplu că, pe măsură ce separarea biserică—stat este mai rigidă, va creşte şi libertatea religioasă. La un moment dat, separaţionismul agresiv devine ostilitate îndreptată spre religie. Insistenţa mecanică asupra separării cu orice preţ, poate duce, în cadrul sistemului, la insensibilitate neatentă şi, în final, la persecuţie intenţionată. Constituţiile staliniste aveau, în genral, prevederi foarte ferme de separare a bisericii de stat, dar cu greu am putea susţine că libertatea religioasă era maximă. Mai degrabă acest lucru era conceput ca o cerinţă a excluderii religiei din orice domeniu în care statul era prezent. Dar în statul totalitar, marginalizarea pînă la excludere totală a religiei, a devenit o cerinţă practică. Insistenţa seculară cu care, în alte ţări, se cere ca religia să fie limitată la din ce în ce mai redusa „sferă privată", deşi într-adevăr mai puţin extremistă, poate avea rezultate asemănătoare în marginalizarea vieţii religioase şi reducerea libertăţii religioase.[35]

Odată recunoscute trăsăturile generale anterioare ale libertăţii religioase şi graficele de identificare, putem începe să vorbim despre subtilităţi care ne ajută să descriem subcaracteristici semnificative ale celor două stări. Aceste subcaracteristici, la rîndul lor, ne ajută să identificăm diferenţele izbitoare între sistemele naţionale ale libertăţii religioase.

Reîntorcîndu-ne pentru început la starea identificării, ea poate fi concepută ca o reprezentare a unei serii de tipuri de regimuri biserică—stat. Începînd la capătul identificării pozitive, dăm peste **teocraţiile absolute** de tipul pe care-l asociem îndeobşte cu concepţiile stereotipe ale fundamentalismului islamic. De fapt, un întreg spectru de regimuri este posibil în teoria musulmană, depinzînd de scopul conferit credinţei interne musulmane privitor la toleranţă şi depinzînd de asemenea de măsura în care interpretarea flexibilă a Şariei creează un spaţiu normativ pentru modernizare.[36]

Biserici de stat. Noţiunea de „biserică de stat" este vagă şi poate în fapt să acopere un spectru larg de configuraţii posibile biserică—stat, cu implicaţii diferite pentru libertatea religioasă a grupurilor minoritare. La o extremă, un regim cu o biserică de stat, căreia i se garantează un monopol strict impus asupra problemelor

religioase, este îndeaproape înrudit cu o guvernare teocrată. Spania sau Italia, în anumite perioade, sînt exemple clasice. Următoarea poziţie este deţinută de ţări care au o religie instituţionalizată care tolerează un set restrictiv de convingeri divergente. O ţară islamică tolerînd „popoarele Cărţii"[37] (dar nu altele) este un exemplu; o ţară cu o biserică creştină de stat care tolerează un anume număr de culte majore, dar în detrimentul altora, ar fi un altul. Următoarea poziţie este o ţară care menţine o biserică de stat, dar garantează un tratament egal tuturor celorlalte credinţe religioase. Marea Britanie este exemplul potrivit.

Biserici dominante. Următoarea categorie constă din regimuri în care puţin mai lipseşte să se afirme că o anume biserică este biserica oficială a unei naţiuni, recunoscîndu-se că o anume biserică ocupă un loc special în tradiţia ţării. Aceasta este relativ tipic în ţări unde predomină romano-catolicismul şi s-a adoptat, relativ recent, o nouă constituţie (cel puţin de la Vatican II).[38] Biserica dominantă este în special recunoscută, dar constituţia ţării prevede că alte grupuri sînt îndreptăţite la o protecţie egală. Uneori dominanţa este relativ inofensivă şi se limitează strict la recunoaşterea faptului că o anume tradiţie religioasă a jucat un rol important în istoria şi cultura unei ţări. În alte cazuri, dominaţia operează în fapt ca o metodă de-abia camuflată de păstrare a prerogativelor regimului, menţinînd totuşi aparenţele oficiale ale unui regim mai liberal.

Regimuri cooperaţioniste. O altă categorie de regimuri nu garantează un statut special bisericilor dominante, dar statul continuă să coopereze îndeaproape cu bisericile, într-o multitudine de feluri. Germania este prototipul acestui regim, deşi cu siguranţă că nu este singura.[39] Foarte important este că statul cooperaţionist poate asigura o finanţare semnificativă diferitelor activităţi legate de biserică, cum ar fi educaţia religioasă sau întreţinerea bisericilor, salariile clerului ş.a.m.d. Foarte des în aceste regimuri, relaţia cu bisericile este condusă prin acorduri speciale, concordate ş.a. Spania, Italia şi Polonia, ca şi cîteva ţări din America Latină se conduc după acest model. Statul poate, de asemenea, coopera la strîngerea contribuţiilor (de exemplu reţinerea din salariu a „taxei bisericeşti" în Germania). Ţările cooperaţioniste au frecvent modele de ajutor sau asistenţă de care beneficiază mai ales cultele mai largi. Oricum, ele nu sprijină cu precădere vreo religie şi, de fapt, acordă tratament egal tuturor organizaţiilor religioase. Deoarece comunităţi religioase diferite au nevoi diferite, programele cooperaţioniste pot ridica probleme mai complexe ale tratamentului egal al cultelor diferite. Statul poate foarte uşor să alunece de la cooperare la modele preferenţiale. De asemenea, faţă de regimuri mai separatiste, se ridică chestiuni mai complexe de protejare a autodeterminării şi autonomiei interne a organizaţiilor religioase.

De notat că, în anume cazuri, o abordare cooperaţionistă poate fi necesară într-o perioadă de tranziţie. De exemplu, datorită stării bisericilor după comunism, în Europa Centrală şi de Est şi în fosta URSS, dreptatea reparatorie pare să ceară returnarea unor largi proprietăţi abuziv luate de la diferite biserici. Acest proces de restituire va presupune neapărat multă cooperare între stat şi biserici, dar nu este

complet clar dacă acest proces va fi condus în așa fel încît să ducă la restaurarea modelelor de cooperare sau dacă acea cooperare necesară va fi pur și simplu tranzitorie, pe cînd politica pe termen lung este stabilirea unui regim mai voluntarist.

Regimurile acomodaționiste. Un regim poate insista pe separarea bisericii de stat și totuși să se mențină într-o postură de neutralitate binevoitoare față de religie. Acomodaționismul poate fi considerat un cooperaționism fără prevederea vreunei subvenții financiare directe pentru biserică sau educația religioasă. Un regim acomodaționist nu va avea scrupule în recunoașterea importanței religiei, ca parte a culturii naționale sau locale, în recunoașterea simbolurilor religioase în locuri publice, permiterea impozitelor, a dietelor, sărbătorilor, Sabatului și a altor tipuri de excepții ș.a.m.d. Mulți specialiști din Statele Unite consideră că clauza religioasă în SUA ar trebui concepută ca să permită o abordare mai acomodaționistă a libertății religioase.[40] A se observa că dezvoltarea statului mărește nevoia de acomodare. Pe măsură ce influența statului devine mai puternică și poverile reglementărilor se extind, refuzul de a face excepții sau de a se acomoda poate duce la ostilitate.

Regimurile separaționiste. Așa cum am sugerat în comentariile anterioare privind separarea stalinistă dintre biserică și stat, sloganul „separarea biserică—stat" poate fi folosit pentru a acoperi un spectru destul de larg și diversificat de regimuri. La capătul benign, separaționismul diferă relativ puțin de acomodaționism. Principala diferență este că separaționismul, așa cum sugerează și numele, insistă pe o separare mai rigidă între biserică și stat. Orice sugestie de ajutor public pentru religie este considerată nepotrivită. Simbolurile religioase, cum ar fi leagănele de Crăciun, în locuri publice, nu sînt permise. Chiar subvențiile indirecte pentru religie, prin reducerea impozitelor sau scutirea de impozit sînt fie suspecte, fie interzise. Garantarea exceptării de la lege pe baze religioase este considerată un favor nepermis pentru religie. În școlile publice nu este permisă nici o învățătură religioasă sau îndoctrinare de orice fel (deși unele învățături despre religie, dintr-un punct de vedere obiectiv, pot fi permise). Referirea la premise religioase în dezbateri publice este etichetată ca atentînd la principiul separării bisericii de stat. Membrilor clerului nu li se permite deținerea de funcții oficiale.[41]

Forme mai extreme ale separaționismului încearcă să rupă total religia de viața publică. Una dintre formele posibile este întărirea monopolului statului asupra anumitor forme de servicii educaționale sau sociale. În domeniul educației statul poate interzice școala cu profesor particular, școlile private sau le poate supune pe ambele unor cerințe de acreditare atît de severe, încît să fie imposibil ca educația religioasă independentă să funcționeze. Regimuri diferite vor judeca în mod diferit măsura în care căsătoria religioasă este recunoscută. O sumă de servicii sociale sau de caritate (inclusiv asistența medicală) pot fi reglementate în așa fel încît organizațiilor religioase să le fie greu să-și ducă activitatea în acest domeniu. „Separația", în cel mai controversat deghizament, cere ca religia să se

retragă din orice domeniu pe care statul doreşte să-l ocupe, dar nu e deranjată de reglementările intruzive ale statului şi intervenţiile sale în problemele religioase.

Insensibilitatea. Suprapunîndu-se peste anumite forme ale separatismului, acesta este un model recurent al insensibilităţii birocratice sau legislative faţă de nevoile religioase distincte. Deseori birocraţii refuză să distingă între un comportament reglat de aranjamente laice (de exemplu reglarea planificării folosirii pămîntului, diviziunea muncii, impozitarea în funcţie de activităţile de afaceri laice) şi reglementarea unui comportament similar în funcţie de aranjamentele religioase. În multe cazuri, înlesniri destul de simple pot rezolva satisfăcător problemele religioase. Reglementărilor formulate iniţial le lipseşte deseori suflul antireligios; aceia care le-au formulat erau pur şi simplu inconştienţi de implicările religioase ale reglementărilor lor. La un moment dat, cei afectaţi de povara neintenţionată aduc problema în faţa oficialităţilor din guvern. În acest moment, se poate găsi o înlesnire rezonabilă, dacă nu, insensibilitatea va cădea în persecuţie conştientă. Partea impertinentă a insensibilităţii este privilegierea subtilă sau făţişă a tendinţei principale sau a grupurilor dominante. Este mult prea uşor ca oficialităţile statului care lucrează cu grupuri religioase importante să devină mai puţin sensibile la nevoile grupurilor mai mici şi să le desconsidere.

Ostilitatea şi persecuţia deschisă. Testul acesteia îl reprezintă felul în care sînt tratate grupurile religioase mici. Oficialităţile din guvern persecută rareori grupurile religioase mai mari (deşi acest lucru nu era neîntîlnit în ţările comuniste). Persecuţia poate lua forma încarcerării acelora care insistă să acţioneze conform unor credinţe religioase diferite. În formele sale cele mai sfruntate, duce la „epurarea etnică" sau, mai extrem, la genocid. Probleme mai tipice implică forme mai puţin dramatice de blocare birocratică, avînd efectul cumulativ al impietării serioase a libertăţii religioase. Acestea pot lua forma negării sau întîrzierii înregistrării (garantarea statutului oficial), obstrucţionării aprobărilor de folosire a terenului şi aşa mai departe.

Avînd aceste categorii anterioare în minte, relaţia dintre graficul mai rafinat de identificare şi acela al libertăţii religioase poate fi construit ca în figura 4 (pag. 25).

Ar începea aici cîteva precizări legate de tipul de regim care ar trebui considerat ca favorizînd la maximum libertatea religioasă. Opinia mea este că regimurile acomodaţioniste sînt cele mai îndreptăţite să ocupe această poziţie. Experienţa istorică arată că libertatea religioasă maximă tinde să fie împlinită atunci cînd identificarea biserică—stat se face la modul acomodaţionist sau de separare neostilă. Desigur că libertatea religioasă substanţială poate exista de asemenea în regimurile bisericeşti cooperaţioniste sau sprijinite de stat, cel puţin acolo unde adevărata egalitate religioasă este prezentă. Oricum, există în aceste regimuri întotdeauna sentimentul că comunităţile religioase mai mici au un statut de rangul doi şi, în măsura în care finanţele publice sprijină direct programele

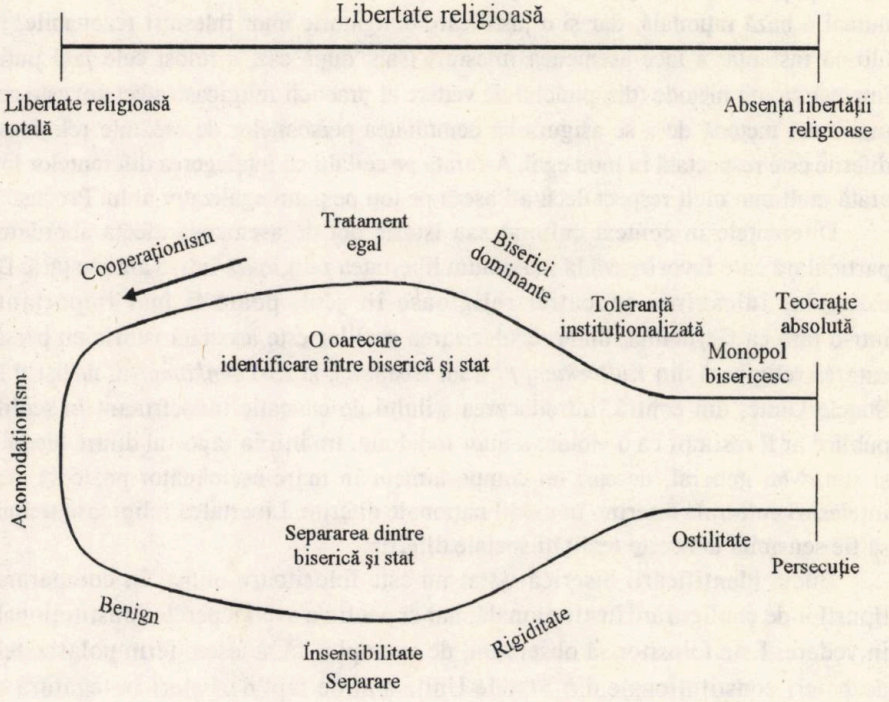


Figura 4.

principalelor biserici, există sentimentul că membrii minorităţilor religioase sînt forţaţi să sprijine programe religioase cu care nu sînt de acord. În ceea ce priveşte regimurile separaţioniste şi acomodaţioniste, acomodaţionismul e la vîrf în aranjamentele contemporane, azi cînd „statul performanţei" secular modern s-a născut, cu dimensiunile lui de bunăstare şi posibilităţile de reglementare. Pe măsură ce acţiunea şi influenţa statului penetrază din ce în ce mai mult viaţa socială, insistenţa încăpăţînată către separare, poate aluneca foarte uşor în marginalizarea religiei. Mai mult, odată cu proliferarea reglementărilor, există o cerere crescîndă de exceptare care poate înlesni cu înţelegere nevoile religioase. În ultimă instanţă, dacă acomodarea se poate realiza fără dificultăţi nedorite, un regim care nu reuşeşte să se acomodeze manifestă un grad mai scăzut de libertate religioasă.

Susţinătorii separării mai stricte tind să invoce ideile egalităţii care contrazic acomodarea.[42] A înlesni nevoi sau practici religioase, spun ei, implică inevitabil acordarea unui tratament special indivizilor sau grupurilor religioase, ceea ce violează exigenţa neutralităţii statului şi protecţiei egale. Acest argument scapă din vedere faptul că tratamentul diferenţiat nu violează neapărat normele egalităţii, dacă există o bază

rațională pentru diferențiere. Protejarea drepturilor la libertate religioasă nu asigură numai o bază rațională, dar și o justificare obligatorie unor înlesniri rezonabile. În ultimă instanță, a face asemenea înlesniri (sau, după caz, a folosi cele mai puțin împovărătoare metode (din punctul de vedere al practicii religioase afectate) este cea mai bună metodă de a se asigura că demnitatea persoanelor de credințe religioase diferite este respectată în mod egal. A-i trata pe ceilalți cu înțelegerea diferențelor lor, arată mult mai mult respect decît a-i așeza pe toți pe patul egalizator al lui Procust.

Diferențele în context cultural sau istoric pot de asemenea afecta abordarea particulară care favorizează la maximum libertatea religioasă într-o anume țară. De exemplu, înlesnirea educației religioase în școli poate fi mai importantă într-o țară ca Germania, unde secularizarea școlilor este asociată istoric cu persecutarea religioasă din *Kulturkampf*[43] a lui Bismarck și *Kirchenkampf*-ul nazist.[44] În Statele Unite, din contră, introducerea stilului de educație îndoctrinant în școlile publice ar fi resimțit ca o violare a unor îndelungi tradiții în raportul dintre biserică și stat. Mai general, deseori un comportament în mare asemănător poate să aibă înțelesuri culturale diferite, în medii naționale diferite. Libertatea religioasă trebuie să fie sensibilă la aceste realități sociale diferite.

Bucla identificării biserică—stat nu este folositoare numai în compararea tipurilor de configurare instituțională, dar și pentru a avea reperele constituționale în vedere. Este folositor să observăm, de exemplu, că, adesea, ferm polarizatele dezbateri constituționale din Statele Unite sînt de fapt dezbateri în legătură cu optimitatea unui spectru destul de îngust de opțiuni instituționale. Viziunea structurii posibilelor configurații diferite ajută la sensibilizarea față de riscurile alunecării treptate a unui regim în altul. Din nefericire, deoarece instituțiile religioase și guvernamentale se luptă pentru influență și prestigiu, și fiindcă acomodarea nu este neapărat calea birocratică a minimei rezistențe, tendința naturală în sistem se desfășoară în direcțiile care diverg de la respectul optim al libertății religioase. Acest lucru înseamnă că vigilența este necesară și că remediile legale care pot contrabalansa această derivă sînt vitale.

V. Arheologia normelor internaționale ale libertății religioase

A. Orizontul din ce în ce mai larg al libertății religioase

După analiza anterioară a structurii identificării, este timpul să ne întoarcem la o analiză mai detailată a structurii însăși libertății religioase. Pozițiile în cadrul acestui spațiu reflectă etapele istorice ale desfășurării libertății religioase. Diferitele etape ale acestei dezvoltări rămîn vizibile ca și „straturi" în documentele drepturilor internaționale ale omului. Un raport complet al istoricului măsurilor de protecție legale în acest domeniu ar trebui să înceapă odată cu documentele clasice ale secolului XVIII[45] care sînt „bunicii" celor mai actuale prevederi ale libertății religioase. În scopurile de față, oricum, „arheologia" de bază a

drepturilor religioase ale omului (şi un sens corespunzător pentru poziţiile posibile în spaţiul libertăţii religioase) poate fi dezvăluit în suficientă măsură de elucidarea Articolului 9 al Convenţiei Europene pentru Apărarea Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale.[46]

Articolul 9 este virtualmente identic cu Articolul 18 al Pactului Internaţional al Drepturilor Politice şi Civile[47] şi este o paralelă a Convenţiei Americane a Drepturilor Omului.[48] Pe scurt, el reflectă naşterea unui consens în materie de libertate religioasă. În acelaşi timp, în Articolul 9 se pot discerne straturile concepţiilor mai vechi şi mai înguste privind libertatea religioasă, care s-au sedimentat de-a lungul lărgirii istorice a libertăţii religioase, peste timp, pînă cînd acoperitoarele măsuri moderne de protecţie au fost obţinute. Scopul meu, în această secţiune, este descrierea arheologiei acestor concepţii din ce în ce mai largi asupra libertăţii religioase, pentru a putea aprecia pe deplin orizontul şi înţelesul prevederilor moderne.

Articolul 9 sună după cum urmează:

> 1. Orice persoană are dreptul la libertatea de gîndire, de conştiinţă şi de religie; acest drept include libertatea de a-şi schimba religia sau convingerea, precum şi libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular prin cult, învăţămînt, practici şi îndeplinirea ritualurilor.
>
> 2. Libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerile nu poate fi obiectul altor restrîngeri decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare, într-o societate democratică, pentru securitatea publică, protecţia ordinii, a sănătăţii sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor şi libertăţilor altora.

Primul lucru care se observă la Articolul 9 este că se aplică „oricărei persoane". Aceasta este una dintre realizările fundamentale ale legii libertăţii religioase în acest secol şi, în acest sens, reprezintă o universalizare relativ recentă a revendicărilor libertăţii religioase. Contrar modelelor anterioare ale libertăţii religioase, măsurile de protecţie nu se limitează la cetăţeni. Străinii rezidenţi şi aceia prezenţi temporar în ţară sînt de asemenea incluşi. Mai mult, dreptul nu este numai la îndemîna credincioşilor. Mai ales de la sfîrşitul celui de-al II-lea război mondial, a devenit lucru recunoscut că dreptul la libertatea de gîndire, conştiinţă şi religie se extinde la filozoficele *Weltanschauungen*, dar şi la orientările religioase mai tradiţionale. În final, în timp ce termenul „orice persoană" poate fi conceput ca aplicîndu-se numai persoanelor naturale, lectura contemporană protejează şi dreptul asociaţiilor religioase ca entităţi sau grupuri, căci libertatea religioasă poate deseori să fie protejată cel mai bine prin recunoaşterea dreptului la autonomie al comunităţilor religioase.[49] Pe scurt, libertatea religioasă a ajuns să fie recunoscută ca o valoare universală. Această idee a suferit atacuri din ce în ce mai puternice în ultimii ani, mai ales în cercurile musulmane unde normele de libertate religioasă au fost deseori percepute ca

parte a atacului imperialismului occidental asupra culturii islamice[50], şi rămîne de văzut dacă această „universalizare" a libertăţii religioase va rămîne o realizare perpetuă — un fel de temelie împărtăşită de toate regimurile care se vor ivi — sau va sucomba presiunilor naţionalismului (care susţine adesea că libertatea religioasă trebuie garantată numai cetăţenilor) şi particularismului.[51]

Corespunzător clauzei din deschiderea Articolului 9, ne putem imagina un regim maxim restrictiv, care permite doar *libertatea internă a religiei* şi limitează libertatea religioasă la minimul posibil, din punct de vedere psihologic: libertatea de a crede şi gîndi după dorinţă, atîta vreme cît nu apare nici o manifestare exterioară a unei asemenea credinţe. Dacă este uşor de conceput astăzi că pînă şi gîndirea interioară şi procesul credinţei pot fi subminate de droguri sau tehnologii moderne, libertatea internă a religiei este miezul ascuns al libertăţii religioase pe care legea pur şi simplu nu-l poate desfiinţa fără a lua măsuri extraordinare. Dihotomia „credinţă—acţiune" a clauzei religioase a dreptului cazuistic al secolului al XIX-lea în Statele Unite este o urmă a acestei concepţii extrem de înguste şi datează de pe vremea gînditorilor secolelor XVII şi XVIII. Această concepţie este evident nesatisfăcătoare din perspectivă contemporană. O libertate care poate fi respectată în Arhipelagul Gulag nu prea îşi merită numele.

O variantă uşor îmbunătăţită a libertăţii religioase poate fi descrisă ca *„libertatea vetrei"* — tipul de libertate la îndemîna dizidenţilor de pe vremea Reformei şi încă vizibil astăzi în „bisericile de cas" în regimuri restrictive cum ar fi Republica Populară Chineză.[53] Ea este apropiată de libertatea internă a religiei, doar că credinţele interne pot fi exteriorizate cel puţin între pereţii casei, atîta vrreme cît ele nu părăsesc acel aşezămînt. În termenii Articolului 9, aceasta ar fi o libertate a religiei care ar putea fi practicată numai „în particular". Bineînţeles, Articolul 9 asigură măsuri de protecţie mult mai largi, dar începuturile libertăţii religioase sînt încă vizibile în unele formulări ale sale.

Înrudită îndeaproape cu dreptul de a avea o credinţă şi de a o practica în intimitatea minţii sau a casei este *„libertatea de a-şi schimba religia sau convingerea"*. Această libertate a trecut deseori nerecunoscută şi, pînă azi, convertirea de la Islam la o altă religie nu este permisă în multe ţări musulmane. Majoritatea sistemelor legale moderne protejează dreptul general de a alege şi a schimba credinţa religioasă, dar urme ale inflexibilităţii mai vechi sînt evidente. De exemplu, legea recrutării îi exceptează pe cei care au obiecţii de conştiinţă privind satisfacerea stagiului militar (sau prevede forme alternative), dar această lege nu este întotdeauna sensibilă la schimbările credinţei religioase care apar odată ce o persoană a intrat în serviciul militar.[54] La fel, legislaţia muncii face înlesniri opiniilor religioase susţinute la începutul angajării, dar nu neapărat schimbărilor ulterioare în opţiunile religioase ale unui lucrător şi nici implicărilor neanticipate ale credinţei unui muncitor în numirile ulterioare într-un post.[55] Pe scurt, dacă

sistemele legale moderne recunosc teoretic dreptul de a-şi schimba credinţa religioasă, ele sînt adesea insuficient de sensibile la implicaţiile practice ale acestui drept.

Este semnificativă observaţia că în Articolul 9 şi alte prevederi similare ale altor documente privind drepturile omului, libertatea religiei, libertatea vetrei şi în general libertatea de a avea şi de a-şi schimba religia sau credinţa nu pot fi reglementate de stat, în nici un fel. *Numai manifestările religioase pot fi reglementate*, şi acestea în condiţii restrictive identificate în subparagraful 2.[56] Aceasta este varianta mai sofisticată, de secol XX, a dihotomiei credinţă—acţiune. Dar să nu anticipăm.

Următoarea lărgire a libertăţii religioase, care se poate discerne în Articolul 9 este protejarea *libertăţii de cult*, concepută îngust. Ca problemă practică, cea mai umilă versiune a cultului religios nu se îndepărtează prea mult de vatră. Un credincios poate invita vecinii sau prietenii să i se alăture în cult, între pereţii casei sale. La nivel extins, libertatea religiei poate fi concepută ca permiţînd serviciul divin în grup, în biserici sau alte edificii, fără să permită vreo manifestare a credinţei în afara unor asemenea clădiri „private". Cultul, conceput în mod îngust, este protejat doar ca servicii divine ale cultului sau acte oficiale de practică religioasă, şi nu ca alte forme de comportament motivat religios, cum ar fi vizitarea bolnavilor sau organizarea unui program de atletism pentru tineri. Obţinerea dreptului la libertatea de cult, chiar în acest sens îngust, a însemnat, desigur, un semnificativ progres istoric. Pentru a ne da seama de limitele acestea, e suficient să ne gîndim la condiţia credincioşilor în sistemul stalinist, care puteau să meargă la biserică, dar dacă o făceau îşi pierdeau slujbele şi posibilităţile educaţionale pentru copiii lor. Mai mult, modelul libertăţii de cult reflectă o concepţie deosebit de îngustă asupra esenţei religiei. Pentru credincioşi, poate fi la fel de important să se angajeze în practici caritabile sau să ţină posturile, ca şi participarea la slujba religioasă.

Prezenţa termenului „cult" în Articolul 9 a fost o realizare importantă într-un stadiu incipient al dezvoltării libertăţii religioase. Dar Articolul 9 a trecut acum dincolo de acest nivel. Se recunoaşte clar că drepturile la libertatea religioasă se extind la comportamentul *comun şi privat* (*„în mod individual sau colectiv"*). O parte din ceea ce face specificul libertăţii religioase este că, în mod tipic, ea are un element comunitar. A permite dreptul de a crede fără protejarea legăturilor şi structurilor comunitare este o luare în derîdere a adevăratei libertăţi religioase.[57]

Mai mult, Articolul 9 extinde libertatea religioasă dincolo de sfera privată, pînă la aşezămintele publice (*„libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea* [...] *în public sau în particular"*) În contrast cu alte drepturi la libertatea expresiei, cum ar fi libertatea cuvîntului, protecţia libertăţii religioase în oricare regim modern trebuie să se extindă dincolo de credinţă şi cuvînt, la comportament. Chiar şi descrierea regimurilor care tolerează numai libertatea religioasă internă sau libertatea vetrei, înseamnă a invoca amintirile unor timpuri trecute, cînd libertatea religioasă era

ciuntită în mod oribil şi inacceptabil. Sistemele drepte ale libertăţii religioase protejează astfel *religia, în public sau în particular*.

În sfîrşit, Articolul 9 lărgeşte libertatea religioasă dincolo de simplele manifestări religioase ale credinţei şi cultului, protejînd dreptul la *„învăţămînt, practici şi îndeplinirea ritualurilor"*. Astfel, grupurile religioase şi indivizii trebuie să fie lăsaţi să-şi propovăduiască religia în modul cel mai potrivit tradiţiei lor. Aceasta va avea de multe ori ramificaţii instituţionale semnificative, deoarece multe religii au seminarii sau alte instituţii teologice pentru educarea clerului. Este de asemenea vital ca organizaţiile religioase şi familiile să aibă dreptul de a educa generaţia următoare şi pe cei convertiţi sau potenţialii convertiţi.Dreptul independent la libertatea cuvîntului protejează multe din aceste practici, dar ideea de libertate religioasă implică mai clar nevoia de a proteja structurile instituţionale de care este nevoie pentru a duce mai departe procesul de educare şi transmitere a moştenirii şi credinţelor religioase. Libertatea religioasă presupune, de asemenea, cu claritate, dreptul de a practica şi exercita credinţele religioase — de a respecta posturile, de a ţine sărbătorile religioase şi sabatul, de a participa la serviciile religioase comune şi la ritualuri, de a se abţine de la tratamentul medical, de a participa la hirotonisiri, de a ţine tribunale religioase, de a se bucura de festivalurile religioase şi aşa mai departe. Fără această extindere în lumea exterioară, libertatea religioasă este în mare măsură inutilă.

A se observa că, deşi libertatea religioasă, aşa cum este ea formulată în Articolul 9 (şi în alte documente ale drepturilor omului) este foarte largă, ea nu este nelimitată. Articolul 9 se referă fundamental la credinţele religioase sau la alte convingeri adînc înrădăcinate şi nu este atît de extins ca libertatea generală descrisă în expresii ca „viaţă, libertate sau proprietate" în clauza de dreaptă judecată a Statelor Unite, care este una dintre propoziţiile fundamentale ale societăţilor libere moderne. Libertatea religioasă este un subset al libertăţii în general şi se bucură de protecţie sporită pentru că majoritatea societăţilor au recunoscut rolul special pe care-l joacă religia în viaţa indivizilor, a grupurilor şi a societăţii. Articolul 9 protejează manifestările religioase care sînt cerute sau legate intim şi profund de credinţele religioase, dar nu neapărat tot ceea ce este motivat sau permis de credinţele religioase.[58] Majoritatea credinţelor religioase permit indivizilor să candideze şi să activeze politic, dar faptul că acest lucru este permis de o credinţă religioasă nu înseamnă că există şi libertatea religioasă de a o face. Faptul că conştiinţa religioasă a unei femei îi va permite să facă un avort nu înseamnă că are şi libertatea religioasă de a-l face. Graniţele exterioare ale drepturilor la libertate religioasă rămîn difuze, dar este important să recunoaştem că există nişte limite. Altfel, există riscul ca drepturile religioase fundamentale să se dizolve şi să piardă înalta protecţie pe care o merită.[59]

B. Restrîngera limitărilor permisibile ale libertății religioase

Pînă acum am discutat arheologia drepturilor la libertate religioasă, aşa cum s-au dezvoltat ele istoric şi aşa cum sînt încorporate ele la ora actuală în documentele internaţionale ale drepturilor omului. Pentru a înţelege pe deplin structura spaţiului libertăţii religioase, este oricum necesar să descriem nu numai orizontul lărgit al drepturilor religioase, dar şi constrîngerile tot mai mari faţă de limitările guvernamentale asupra acestor drepturi, aşa cum s-au manifestat ele în timp. Aşa cum remarcam mai sus, este important să ne reamintim că singurele limitări permise sînt limitările de *manifestare* religioasă şi probabil de manifestare publică. Nu sînt permise limitările asupra dreptului de a avea sau a-şi schimba credinţa religioasă. Din nou, straturile istorice în dezvoltarea libertăţii religioase şi a constrîngerilor exercitate sînt vizibile în formularea Articolului 9.

Istoria libertăţii religioase în perioada care urmează Reformei a început cu principiul *cuius regio eius religio*, enunţat în legătură cu Pacea de la Augsburg, din 1555[60] şi continuat într-o formă mai liberală după Pacea de la Westfalia.[61] Conform acestui principiu, prinţului secular i se dădea dreptul de a dicta religia domeniului său pentru a asigura o populaţie omogenă din punct de vedere religios. Dizidenţii se puteau muta pe un domeniu mai prietenos sau puteau practica libertatea vetrei, dar nu prea aveau de ales. Pe scurt, conducătorul secular sau statul cu acest regim avea puteri virtual discreţionare în impunerea limitărilor asupra libertăţii religioase şi era liber să împovăreze sau să interzică direct religiile care nu-i plăceau.

În comparaţie cu asemenea puteri discreţionare, cerinţa care s-a născut la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, de a impune numai limitări general aplicabile, a fost un progres considerabil. Ideea de bază era că libertatea religioasă urma să fie recunoscută în limitele stabilite de lege, cu precizarea că numai legile neutre, de aplicabilitate generală urmau să conteze ca legi potrivite de limitare. Într-o faimoasă formulare care este încă recunoscută în legea constituţională germană, „fiecare corp religios îşi va reglementa şi administra afacerile în mod independent, *în limitele legii valabile pentru toţi.*"[62] Statul era în continuare liber să impună orice fel de limitări dorea asupra bisericilor, dar sub constrîngerea *statului de drept*, el putea s-o facă numai dacă dorea să impună limitările în mod general asupra tuturor grupurilor religioase, inclusiv acelora dominante sau în alt mod favorizate. Variante timpurii ale libertăţii religioase, ca acelea enunţate spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, tindeau să presupună că această dominare a statului de drept asupra limitării libertăţilor religioase era suficientă pentru apărarea intereselor libertăţii religioase.

Exigenţa statului de drept este încă vizibilă în faptul că în Articolul 9 se insistă că „libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerile nu poate fi obiectul altor restrîngeri decît acelea care, *prevăzute de lege* ..." Curtea Europeană a Drepturilor Omului susţine că această expresie „nu se referă pur şi simplu la

legea internă, ci se raportează şi la calitatea legii, cerîndu-i să fie compatibilă cu statul de drept, menţionat în mod expres în preambulul Convenţiei."[63] Se poate discuta dacă o lege care trasează sarcini specifice sau împovărează un anume grup religios sau care este retroactivă sau nepermis de vagă va contrazice această cerinţă.

De la sfîrşitul secolului al XVIII-lea încoace, pe măsură ce societăţile au început să aibă o mai mare experienţă a regimurilor autentice ale libertăţii religioase, a crescut şi preocuparea faţă de problematica recurentă. Cerinţa Articolului 9, ca numai acele limitări să fie permise care sînt necesare „pentru securitatea publică, protecţia ordinii, a sănătăţii sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor şi libertăţilor altora" rezumă această problematică. În această categorie intră o sumedenie de cazuri semnificative. Fără să evaluăm meritele acestor cazuri, ne vin în minte o sumedenie de situaţii-problemă: legalitatea vaccinărilor[64], permisiunea de a obiecta la transfuzia de sînge[65], cazurile de poligamie mormonă din secolul al XIX-lea din Statele Unite[66], problemele de astăzi cu biserici ale „drogului"[67], probleme asociate cu vindecarea prin credinţă şi cazurile de sacrificiu uman sau animal[68] şi aşa mai departe. Societăţi diferite pot trage concluzii diferite despre locul în care trebuie trasată limita libertăţii religioase, dar nu cunosc nici o societate care nu e conştientă de nevoia unor limite.

În acelaşi timp, n-a durat prea mult şi oamenii şi-au dat seama că lista temeiurilor permisibile pentru violarea libertăţii religioase rezumată în Articolul 9 era atît de largă încît putea justifica aproape tot atîta intervenţionism în libertatea religioasă, ca şi principiul *cuius regio*. (Este greu de imaginat orice restricţie de dorit în privinţa libertăţii religioase, căreia nu i se aplică una sau mai multe din constrîngerile avansate în Articolul 9, Secţiunea 2). Dacă regula statului de drept dădea o oarecare asigurare că nu se va abuza de puterea guvernamentală, istoria a demonstrat că această exigenţă nu ajunge pentru asigurarea unei libertăţi religioase care să aibă înţeles. Multe din principalele persecuţii religioase ale ultimelor două secole au fost camuflate sub masca legilor formal generale şi neutre. Este de ajuns a se promulga legi care interzic cuiva din populaţie să aibă un comportament care deranjează un anume grup religios, pentru a avea o lege care va îndeplini cerinţa statului de drept, dar va restrînge libertatea religioasă. A se observa că deseori acest lucru se întîmplă nu numai datorită unei intenţii subconştiente orientată spre un grup anume, ci şi pentru că aceia care promulgă legea nu sînt conştienţi de impactul ei advers asupra unui grup religios mai puţin cunoscut.

Datorită acestei deficienţe în respectarea statului de drept, cele mai avansate sisteme au adăugat un palier suplimentar menit să restrîngă limitarea statală a libertăţii religioase. Aşa cum sună formularea din Articolul 9, aceasta este cerinţa ca libertatea de manifestare a religiei să fie supusă restrîngerilor „prevăzute de lege", şi care „*constituie măsuri necesare, într-o societate democratică*, pentru securitatea publică, [etc]." Tribunalul de la Strasbourg a interpretat această formulare ca însemnînd că amestecul într-un drept trebuie motivat de „o nevoie

socială presantă" şi „proporţional cu scopul legitim urmărit."[69] Această constrîngere poate fi numită drept urmare cerinţa *necesităţii* sau a *proporţionalităţii*. Dacă statele contractante se bucură de o anume „marjă de apreciere" în determinarea felului în care acest lucru se aplică în mediul lor natural[70], amestecul într-un drept atît de natural ca libertatea religiilor nu trebuie să fie mai mare decît este nevoie şi trebuie să folosească mijloace cît mai puţin intruzive. Acest lucru corespunde cu cerinţa recunoscută pînă nu de mult în jurisprudenţa religioasă a Statelor Unite (şi reinstituită de Actul Restaurării Libertăţii Religioase[71], că amestecul în libertatea religioasă poate fi susţinut numai dacă este justificat de „un interes de stat obligatoriu" care nu poate fi obţinut prin mijloace mai puţin restrictive.

Dacă e ca libertatea religioasă să aibă un înţeles practic autentic în cazurile care contează, acest tip de cerinţă înaltă pentru orice legislaţie (sau altă acţiune statală) care violează libertatea religioasă este vitală. A nu insista pe acest tip de cerinţă constituţională înseamnă că majoritatea, chiar respectînd statul de drept, poate trece peste revendicările religioase ale minorităţilor, după cum doreşte. Mai mult, dacă nu există cerinţa de necesitate sau de proporţionalitate, este mult prea uşor pentru oficialităţile de nivel mai mic şi pentru birocraţi să-şi susţină strategia ca nişte reguli generale insensibile la nevoile religioase, dar care nu lasă efectiv cale de întoarcere grupurilor religioase. Este pur şi simplu prea tîrziu în istoria lumii să fim mulţumiţi cu măsuri de protecţie a libertăţilor religioase care permit acest tip de încălcare.

În acest sens, sînt importante două evenimente de dată recentă. Primul este ceea ce eu consider a fi o calamitate în legea constituţională a Statelor Unite. În cazul din 1990 al Forţelor de Muncă vs. Smith[72], Curtea Supremă a Statelor Unite a susţinut că libertatea religioasă trebuie să cedeze în faţa oricărei alte legi neutre, general aplicabile. De fapt, Curtea Supremă a dat ceasul înapoi spre ziua cînd numai respectarea statului de drept împiedica limitările excesive ale libertăţii religioase, ignorînd în cadrul acestui proces, aproape două secole de istorie. S-a protestat energic împotriva acestei decizii şi, drept rezultat, Congresul a promulgat de curînd Actul de Restaurare a Libertăţii Religioase (RFRA)[73], care va avea drept efect reinstituirea unui înalt standard al revizuirii cazurilor de libertate religioasă în Statele Unite. Acest document poate fi, desigur, anulat de alte acte ulterioare ale Congresului, dar conform clauzei constituţionale a supremaţiei, va asigura cel puţin trecerea tuturor legilor şi altor acţiuni ale statului printr-un test obligatoriu al interesului de stat cel mai puţin restrictiv. Mai mult, asemenea decrete vor trebui să indice explicit că nu respectă măsurile de protecţie asigurate de RFRA, lucru care va fi cam dificil din punct de vedere politc.

În această ordine de idei e nevoie şi de un avertisment. În noua legislaţie emisă în Europa Centrală şi de Est, fosta Uniune Sovietică şi în alte părţi ale lumii există o tendinţă de a emite legi privind libertatea religioasă care asigură protejarea libertăţii religioase „în limitele legii" sau „conform legii" etc. Asemenea formulări par să fie

mai frecvente în dreptul civil decît în alte părţi, datorită nivelului scăzut de obişnuinţă cu excepţiile formulate în termeni judiciari şi datorită sentimentului instinctiv că comunităţile religioase trebuie să se supună „legii egale pentru toată lumea". Deşi există un mare adevăr în aceasta, e important să ne amintim că este nevoie de înlesniri adecvate libertăţii religioase, mai ales cînd aceste excepţii pot fi înţelese fără a fi în dauna nevoilor sociale presante sau cînd aceste nevoi pot fi satisfăcute în alt fel.

Mai trebuie menţionat un singur lucru, în final, despre Convenţia Americană asupra Drepturilor Omului. Articolul 12(3) al acestei Convenţii este similar în esenţă cu Articolul 9(2) al Convenţiei Europene în privinţa constrîngerilor impuse asupra limitării manifestării libertăţii religioase. Totuşi formularea este uşor diferită. Articolul 12(3) prevede că libertatea de a-şi manifesta religia „poate fi supusă numai limitărilor prescrise de lege şi care sînt necesare pentru protejarea siguranţei publice, a ordinii, sănătăţii sau moralei sau a drepturilor şi libertăţilor celorlalţi." Lipseşte condiţia „într-o *societate democrată*". Desigur că sînt multe lucruri care nu sînt necesare dacă o societate democrată nu este asumată. Să sperăm că Convenţia Americană va fi interpretată în lumina preferinţei normative pentru o societate democrată, aşa că această diferenţă verbală în constrîngerea-cheie a violărilor libertăţii religioase nu se va dovedi, în practică, a fi o diferenţă.[74]

C. Un cadru comparativ al libertăţii religioase

În lumina celor spuse mai înainte, modelul general al legii libertăţii religioase în diferite ţări ale lumii poate fi reprezentat aşa cum este arătat în figura 5 (pag. 35).

D. Ultimele sedimente în arheologia libertăţii religioase: dezvoltări recente în interpretarea normelor internaţionale ale libertăţii religioase

Odată cu deschiderea unei noi Europe, se întîmplă multe lucruri care vor avea un impact semnificativ asupra formei ultime a libertăţii religioase în Europa, ca şi în alte părţi ale lumii. Punctele nodale de o asemenea amploare nu pot să nu-şi lase propria urmă arheologică. Una din formele pe care le ia această urmă este cristalizarea normelor concrete, direcţionate împotriva abuzurilor recunoscute din trecut.

În această ordine de idei, principiile libertăţii religioase enunţate în Principiul 16 şi 17 al Documentului final al Reuniunii de la Viena a reprezentanţilor statelor participante la Conferinţa pentru Securitate şi Cooperare în Europa şi care a fost promulgat în 1989 (numit de acum înainte „Documentul final de la Viena"), prezintă un interes special. Formulate într-o perioadă cînd *glasnost* făcuse posibil ca dialogul Est—Vest să se pronunţe mai ferm privitor la probleme ale drepturilor fundamentale ale omului, Documentul Final de la Viena conţine o listă remarcabilă de cerinţe specifice necesare pentru evitarea violărilor libertăţii religioase care erau mult prea des întîlnite. Aceste principii rezumă deci în mod util normele concrete ale libertăţii religioase care se bucură de acceptare în cadru european, inclusiv în fostul bloc

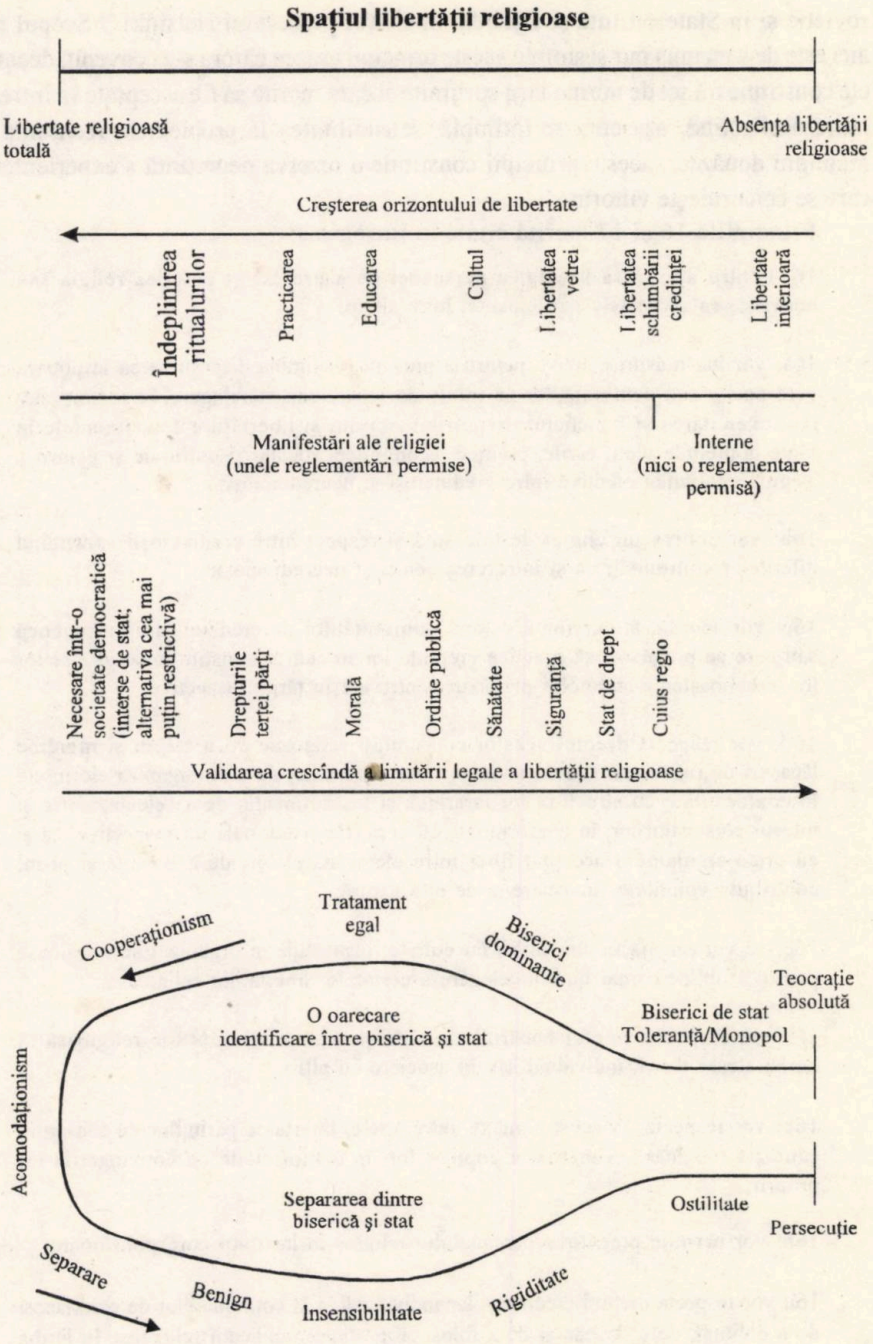

Spațiul libertății religioase
Libertate religioasă totală
Absența libertății religioase
Creșterea orizontului de libertate
Îndeplinirea ritualurilor
Practicarea
Educarea
Cultul
Libertatea vetrei
Libertatea schimbării credinței
Libertate interioară
Manifestări ale religiei (unele reglementări permise)
Interne (nici o reglementare permisă)
Necesare într-o societate democratică (interse de stat; alternativa cea mai puțin restrictivă)
Drepturile terței părți
Morală
Ordine publică
Sănătate
Siguranță
Stat de drept
Cuius regio
Validarea crescîndă a limitării legale a libertății religioase
Cooperaționism
Tratament egal
Biserici dominante
Teocrație absolută
O oarecare identificare între biserică și stat
Biserici de stat Toleranță/Monopol
Acomodaționism
Separarea dintre biserică și stat
Ostilitate
Persecuție
Separare
Benign
Insensibilitate
Rigiditate

Figura 5.

sovietic şi în Statele Unite şi Canada, în cadrul procesului Helsinki.[75] Scopul meu aici este de a rezuma pur şi simplu aceste principii asupra cărora s-a convenit, deoarece ele constituie un set de norme larg sprijinite şi care merită să fie acceptate în întreaga lume. Reflectînd, aşa cum se întîmplă, sensibilitatea la problemele recurente ale secolului douăzeci, aceste principii constituie o rezervă nepreţuită a experienţei pe care se construieşte viitorul.

Principiile 16 şi 17 merită citate în întregime:

16. Pentru a asigura libertatea persoanei de a profesa şi practica religia sau convingerea sa, statele participante, între altele,

16a: vor lua măsuri efective pentru a preveni şi elimina discriminarea împotriva persoanelor sau comunităţilor pe motiv de religie sau convingere, în recunoaşterea, exercitarea şi beneficiul drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale în toate domeniile vieţii civile, politice, economice, sociale şi culturale şi pentru a asigura egalitatea efectivă între credincioşi şi necredincioşi;

16b: vor cultiva un climat de toleranţă şi respect între credincioşii aparţinînd diferitelor comunităţi ca şi între credincioşi şi necredincioşi;

16c: vor acorda, la cererea acestora, comunităţilor de credincioşi care practică sau care se pregătesc să practice credinţa lor în cadrul constituţional al statelor lor, recunoaşterea statutului prevăzut pentru ele în ţările respective;

16d: vor respecta dreptul acestor comunităţi religoase de a stabili şi menţine lăcaşuri de rugăciune sau de adunare liber accesibile; de a se organiza ele însele în conformitate cu structura lor ierarhică şi instituţională; de a selecta, numi şi înlocui personalul lor, în conformitate cu cerinţele şi normele lor respective, ca şi cu orice aranjament acceptat liber între ele şi statul lor; de a solicita şi primi contribuţii voluntare financiare şi de altă natură;

16e: se vor angaja în consultări cu cultele, instituţiile şi organizaţiile religioase pentru a obţine o mai bună înţelegere a cerinţelor libertăţilor religioase;

16f: vor respecta dreptul fiecăruia de a da şi de a primi educaţie religioasă în limba aleasă de el, individual sau în asociere cu alţii;

16g: vor respecta, în acest context, între altele, libertatea părinţilor de a asigura educaţia religioasă şi morală a copiilor lor, în conformitate cu convingerile lor proprii;

16h: vor permite pregătirea personalului religios în instituţii corespunzătoare;

16i: vor respecta dreptul credincioşilor individuali şi al comunităţilor de credincioşi de a dobîndi, de a poseda şi de a folosi cărţi sfinte, publicaţii religioase în limba aleasă de ele şi alte articole şi materiale legate de practicarea religiei sau credinţei;

16j: vor permite cultelor, instituțiilor și organizațiilor religioase să producă, să importe și să difuzeze publicații și materiale religioase;

16k: vor examina favorabil interesul comunităților religioase de a participa la dialogul public, între altele, prin mijloacele de informare în masă.

17. Statele participante recunosc că exercitarea drepturilor menționate mai sus referitoare la libertatea de religie sau de credință poate fi supusă numai acelor limitări prevăzute de lege și care sînt conforme cu obligațiile ce le revin potrivit dreptului internațional și cu angajamentele lor internaționale. Ele vor asigura, în legislația și reglementările lor și în aplicarea acestora, exercitarea deplină și efectivă a libertății de gîndire, conștiință, religie sau de convingere.

Cîteva din prevederile anterioare merită comentate. Principiul 16a este mai ales important pentru denominațiile religioase mai mici. Și membrii individuali ai unor asemenea comunități, și comunitățile însele, în întregul lor, au nevoie de asigurarea că nu vor suferi nici o discriminare în comparație cu alți credincioși sau non-credincioși.

Principiul 16c se referă la problema practică vitală a garantării statutului juridic grupurilor și organizațiilor religioase. Aceasta a fost, pînă în 1989, o problemă practică importantă cu care se confruntau grupurile religioase. Dacă e să fie respectat spiritul Principiului 16c, este important ca procedurile de recunoaștere să nu constituie un obstacol birocratic și procedurile să fie flexibile pentru a putea acomoda diferențele organizatorice ale diferitelor denominații. A se observa că Articolul 16c al Documentului Final de la Viena nu face distincție între comunități de credincioși „locale" și „străine" și că Statele sînt obligate să garanteze „la cerere" (probabil fără a impune constrîngeri semnificative) „recunoașterea statutului prevăzut pentru ele" (de exemplu pentru comunitățile de credincioși) „în țările respective". O implicare practică majoră a acestui principiu este că legislația care guvernează acordarea de personalitate legală sau statut de corporație pentru organizațiile religioase ar trebui să fie astfel concepută încît să ușureze și nu să obstrucționeze sau să submineze drepturile înnăscute ale unor asemenea organizații, la libertate religioasă. Spus pe șleau, *negarea recunoașterii legale și a personalității juridice înseamnă negarea libertății religioase.*[76] Fără personalitate legală, organizațiile religioase nu pot dobîndi proprietăți sau alte materiale fizice necesare manifestării publice a religiei sau credinței. Astfel, negarea personalității juridice a unui grup religios poate fi permisă doar atunci cînd e necesară pentru protejarea unui interes major de stat care nu poate fi atins printr-un mijloc mai puțin restrictiv.

Nu există nici o indicație că principiul 16c ar viza altceva decît statutul egal al tuturor comunităților religioase. Bineînțeles că, adoptînd o atitudine de înțelegere față de organizațiile religioase, statul nu trebuie să permită vreunui grup să se eschiveze de la cerințele și legile legitime necesare în orice societate

democratică, pur şi simplu prin revendicarea unui statut religios. Abordarea preferabilă care a apărut în Occident este stabilirea procedurii care facilitează recunoaşterea grupurilor religioase în etapa dobîndirii de personalitate juridică (indiferent de legăturile lor străine). În fapt, la această etapă există deja prezumţia de nevinovăţie faţă de o organizaţie religioasă, presupunîndu-se şi că merită măsurile de protecţie a libertăţii religioase, pînă cînd este dovedit contrariul. Problemele ţinînd de abuzuri sau conduită ilegală pot fi rezolvate mai tîrziu, în cazul în care ele apar. O revizuire riguroasă într-o etapă mai tîrzie poate fi binevenită dacă are legătură cu garantarea statutului de exceptare de la impozite sau cu alte binefaceri guvernamentale (acolo unde ele sînt permise), dar toate organizaţiile guvernamentale ar trebui să fie îndreptăţite la o formă oarecare, relativ simplă, de personalitate juridică care le-ar da dreptul de a închiria sau concesiona mijloace fixe, de a semna contracte sau de a se angaja şi altfel în acţiuni necesare din punct de vedere practic în sistemele legale moderne, pentru a face practica şi exerciţiul religios nu numai posibile, dar şi comode. Dacă apar probleme sau abuzuri, acestea pot fi rezolvate prin pedepse penale şi civile normale sau prin suspendarea înlesnirilor financiare ca de exemplu scutirea de impozit. Contestarea personalităţii juridice într-o etapă timpurie este un mijloc nepotrivit de restricţie prealabilă.

Principiul 16d este cu precădere vital, deoarece vizează problemele dreptului unei comunităţi religioase la autonomie şi autodeterminare. Acest principiu are cîteva trăsături. Bineînţeles, dacă e ca libertatea religioasă să se extindă dincolo de libertatea vetrei, este foarte important pentru organizaţiile religioase să li se permită să-şi construiască, închirieze sau să aibă în proprietate clădiri potrivite genului de cult pe care îl practică şi practicii lor religioase (sau sociale). Aşa cum am subliniat mai sus, o comunitate religioasă şi un anume fel de viaţă implică adesea mai mult decît simplul exerciţiu cultic. Aceasta înseamnă că reglementările de folosire a pămîntului nu trebuie manipulate pentru a ţine departe comunităţile geografice de lăcaşurile de cult.[77] Asta înseamnă de asemenea că grupurilor religioase trebuie să li se garanteze personalitatea juridică în aşa fel încît să poată dobîndi sau cel puţin poseda utilităţile necesare nevoilor lor, aşa cum se subliniază în principiul 16c.

Libertatea de a se organiza conform propriei structuri ierarhice, de relaţionare, de congregaţie, non-ierarhică sau a altei structuri instituţionale tradiţionale este foarte importantă pentru multe comunităţi religioase. Ecleziologia este o problemă doctrinară centrală pentru multe comunităţi religioase, ea însăşi o problemă de conştiinţă. Amestecul statului în aceste zone afectează însăşi exercitarea credinţelor religioase care privesc structurarea comunităţilor religioase. Fostele regimuri comuniste au cerut de multe ori organizaţiilor religioase să se organizeze într-un mod „democratic" care era, de fapt, incongruent cu principiile organizatorice ale religiei în cauză. (Constrîngeri

similare au fost aplicate în China.)[78] Legile care se ocupă de structurile legale la îndemîna comunităților religioase pentru organizarea propriilor treburi ar trebui să fie mai sensibile la nevoile diferitelor grupuri religioase din această zonă.[79]

Modalitatea de selecție a personalului clerical este, de asemenea, pentru multe grupuri religioase un punct doctrinar sensibil. Dacă biserica în cauză nu este de acord, statul nu trebuie să aibă nici un cuvînt de spus în numirea sau disciplinarea indivizilor care dețin funcții bisericești. Este de asemenea important să ne amintim că excepțiile cuvenite trebuie făcute în legislația muncii unei țări, pentru a permite organizaților religioase să acorde un tratament preferențial membrilor lor. Legile care interzic discriminarea religioasă de către patroni obișnuiți duc la consecințe nedorite atunci cînd este implicat un patron religios. Ar fi bizar, de exemplu, să ceri unei congregații protestante să angajeze un preot romano-catolic sau un rabin în loc de preot, chiar dacă aceștia din urmă sînt, altminteri, persoane calificate. Un cleric baptist poate să nu se simtă în largul lui dacă angajează o secretară mormonă. În general, organizațiile religioase au interese puternice în ce privește libertatea religioasă, de aceea preferă să angajeze propriii lor credincioși. La fiecare nivel, aceasta afectează autonomia grupului religios în structurarea treburilor sale, îndeplinirea misiunii și modelarea vieții comunitare și a practicilor ei.[80]

Bisericile, ca și alte organizații, au nevoie de fonduri pentru a opera. Reglementările care se ocupă cu solicitările nu trebuie să fie structurate în moduri care să discrimineze unele grupuri față de altele.[81] Dacă frauda seculară poate fi reglementată în acest context, ca și în altele, bisericilor trebuie să li se garanteze o mai mare flexibilitate în felul în care folosesc și raportează privitor la fondurile lor, decît altor organizații nonprofit, pentru a evita intervenția nepotrivită în materie de convingeri religioase.[82]

Principiul 16e examinează intenția statului de a se angaja în „consultări cu cultele, instituțiile și organizațiile religioase pentru a obține o mai bună înțelegere a cerințelor libertăților religioase." Multe dintre violările libertății religioase care se nasc în categoria amestecului neintenționat pot fi rezolvate prin dialog rațional. Nu toate sursele de tensiune pot fi rezolvate în acest mod, dar multe izvoare ale neliniștii și neîncrederii pot fi eliminate cu ajutorul acestei tehnici practice.

Principiile de la 16f la 16h se leagă de educația și învățămîntul religios, întotdeauna una dintre cele mai sensibile zone ale oricărui model biserică—stat. Principiul 16f prevede că statul va „respecta dreptul fiecăruia de a da și de a primi educație religioasă în limba aleasă de el, individual sau în asociere cu alții." În general, tensiunile interdenominaționale pot fi reduse dacă educația este lăsată în seama familiei și a bisericii, fără intruziunea statului. Cu siguranță, în acel context, este important a putea asigura o educație religioasă la toate nivelurile de vîrstă, acasă și în edificii religioase închiriate, arendate sau construite de organizații religioase. În măsura în care utilitățile publice sînt puse la dispoziția educației publice, acest lucru trebuie să se facă în mod nediscriminator.[83]

Cerința articolului 16g, anume ca părinții sau tutorii legali să aibă dreptul de a dirija educația religioaă a copiilor lor este și el recunoscut de Articolul 12(4) al Convenției Americane a Drepturilor Omului. Unele țări permit educația publică, destinată să colaboreze cu eforturile familiei și ale bisericii, dar sectorul public pur și simplu nu poate înlocui ceea ce familia și biserica pot face de unele singure. Cerințele programei școlare într-un sistem educațional nu trebuie să nesocotească flagrant credințele și practicile conștiinței. Sistemele moderne de educație au o mare flexibilitate în atingerea obiectivelor lor și există puține scopuri ale învățământului care să fie în asemenea măsură obligatorii încît să justifice violarea cererilor sincere ale conștiinței.

Principiile 16i și 16j solicită protejarea achizițiilor, posesiunilor, importului și răspîndirii literaturii religioase și a altor materiale, de către biserici ca și organizații și de către membrii lor sau alții interesați să afle despre asemenea organizații și învățăturile lor. Accesul la literatura și materialele religioase a fost o problemă critică sub multe regimuri comuniste și limitările în acest domeniu pot avea un efect nesănătos asupra unei comunități religioase. Locke avea fără îndoială dreptate considerînd că magistratul civil nu poate sili un individ să accepte o anume credință, dar un regim poate cu siguranță să împiedice oamenii să aibă acces la informația pe care se bazează credința lor. Aceasta este mai ales important pentru denominațiile relativ mici, deoarece altfel membrii se pot simți izolați și incapabili să-și aprofundeze credința și să profite din plin de asocierea lor cu comunitatea religioasă. Legislația trebuie să recunoască aici că multe chestiuni pot intra în această categorie, dincolo de formele tradiționale ale literaturii religioase cum ar fi cărțile, revistele și alte publicații. Posibilitatea de a folosi filme, înregistrări video și alte mijloace(ca și echipamentul necesar pentru proiectarea și utilzarea lor) poate fi, în contextul actual, la fel de importantă ca și posibilitatea de a avea acces la publicațile standard. În plus, este important ca referirile la Principiile 16i și 16j la „alte articole și materiale legate de practicarea religiei sau credinței" și la „publicații și materiale religioase" să fie înțeleasă și aplicată nu numai la literatură și publicații (în orice tip de media), dar și lucrurilor fizice, cum ar fi obiecte religioase sau obiecte de îmbrăcăminte folosite în serviciul divin sau în practicarea zilnică a religiei.

Dreptul de a răspîndi informații despre un sistem de credințe religioase trebuie înțeles ca și cuprinzînd dreptul de a împărtăși concepțiile religioase unor indivizi de altă credință. În Statele Unite este de multă vreme de la sine înțeles că și libertatea religiei și libertatea cuvîntului protejează activitățile evanghelice.[84] Aceasta este de înțeles, deoarece, în multe tradiții religioase, a duce mesajul sistemului credinței personale către alții este parte integrantă a respectării religiei. La nivel internațional acesta este un aspect mai controversat, mai ales în culturile islamice. Se pare că acum s-a înțeles că, oricum, principalele convenții internaționale asigură o minimă protecție dreptului indivizilor de a-și schimba

sau abandona credinţa religioasă.[85] Mai mult, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a susţinut de curînd că o lege greacă, ce considera prozelitismul un delict, viola dreptul la libertate religioasă, cel puţin aşa cum era el aplicat cu privire la un martor al lui Iehova, angajat în eforturi misionare convenţionale, din uşă în uşă.[86] Cazul nu excludea posibilitatea cazurilor extreme unde prozelitismul implica frauda sau constrîngerea şi care aveau nevoie de reglementări, ci proteja clar activitatea misionară tradiţională.

VI. Concluzii şi recomandări

Este extrem de probabil ca ţări diferite, cu tradiţii diferite să aibă instituţii diferite în domeniul sensibil al libertăţii religioase. Modelul dezvoltat în această lucrare furnizează un cadru de mare ajutor pentru compararea unor asemenea instituţii diferite. Chiar dacă modelul este destul de flexibil pentru a sugera că un spectru considerabil al configuraţiilor bise rică—stat poate fi congruent cu adevărata libertate religioasă, el sugerează şi cîteva concluzii normative. O mai mare libertate religioasă este posibilă sub regimuri care asigură tratament egal pentru indivizi şi comunităţi religioase. În evoluţia libertăţii religioase, istoria a demonstrat că o constrîngere a „statului de drept" în privinţa limitărilor permise asupra manifestărilor libertăţii religioase nu este adecvată.Una dintre cele mai importante trăsături ale libertăţii religioase — cea care o face să fie un drept fundamental şi inalienabil — este că aceasta este anterioară „şi în ordinea temporală, şi în gradul de obligativitate, cerinţelor societăţii civile."[87] Un stat căruia îi este indiferent ce legi promulgă, chiar dacă ele sînt generale şi la suprafaţă neutre, eşuează în a înţelege cît de fundamentală este libertatea religioasă.

Dacă instituţiile libertăţii religioase împrumută inevitabil diferenţele de coloratură şi amănunt în lumina tradiţiilor şi culturii locale, există acum suficientă experienţă istorică în privinţa libertăţii religioase pentru a putea identifica anumite principii care merită o recunoaştere universală. Acestea includ cel puţin principiile libertăţii religioase enunţate în principalele convenţii internaţionale ale drepturilor omului, dar şi pe acelea formulate în Documentul Final de la Viena şi în Declaraţia din 1981 a Naţiunilor Unite asupra Eliminării Tuturor Formelor de Intoleranţă şi Discriminare bazate pe Religie sau Credinţă. Măsuri practice trebuie luate pentru identificarea prevederilor constituţionale şi statutare care nu se ridică la nivelul acestor principii, luate ca standarde internaţionale minime. Trebuie de asemenea să se ia măsuri pentru sprijinirea mai largă a acestor principii. Asigurarea recunoaşterii oficiale şi a realizării practice a acestor principii ar constitui un progres important în domeniul libertăţii religioase. ❑

Traducerea de Alina Cadariu

NOTE:

1. Vezi William H. Maehl, **Germany in Western Civilization** (University of Alabama Press, 1981), p.194.

2. **Virginia Bill of Rights** din 1776, par.16, **Actul austriac asupra toleranţei religioase** din 1781, **Virginia Bill Establishing Religious Freedom** din 1 ian. 1786, **Edictul prusac asupra religiei** din 1788, **Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten**, partea a II-a, cap. 11, paragrafele 1—4.

3. John Rawls, **Political Liberalism** (Cambridge, MA 1993), 12—14

4. Vezi de ex. **Constituţia Bulgariei**, art. 6, 13, 37 (1991); **Constituţia Ungariei** par. 63; **Constituţia României**, art. 4, 6, 29, 32 (1991); **Constiruţia Federaţiei Ruse** art. 14, 19, 28, 29, 55, 56 (1993); **Constituţia Sloveniei**, art. 7, 14, 41 (1991).

5. Ira C. Lupu, *Statutes Revolving in Constitutional Orbits*, **Virginia Law Review** 79 (1993), 1—89.

6. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, **Foreign Affairs** 72 (1993), 22—49.

7. David Martin, **Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America** (Oxford, 1990).

8. Pentru o discuţie avizată a acestei rupturi culturale, vezi ibid. 1—26.

9. Vezi, de ex. Sultanhussein Tabandeh of Gunabad, **A muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights**, trad. în lb. engleză de F.J. Goulding (1970); Algred Taban, *Sudan Says U.N. Human Rights Report Insults Islam*, **Reuters World Service** (Feb. 20, 1994).

10.Vezi W. Cole Durham Jr. şi Alexander Dushku, *Traditionalism, Secularism and the Transformative Dimension of Religious Institutions*, **Brigham Young Law Review** (1993), 421, 461—63.

11. James Davison Hunter, **Culture Wars: The Struggle to Define America** (New York, 1991), 43—48.

12. John Locke, **A Letter Concerning Toleration** (publicată întîi la 1689, ed. citată; Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1990).

13. Ibid.,19—22, 35, 40—41.

14. Ibid., 40—41.

15. Ibid., 68—69 (cu subl. noastră).

16. Vezi Lewis White Beck, **Early German Philosophy: Kant and His Predecessors** (Cambridge MA 1969), 473—74, 479—80, 489.

17. Expresia „experiment viu" îl precede de fapt pe Locke. Ea aparţine medicului şi clericului din Newport, John Clarke, care scria, referitor la situaţia din Noua Anglie a secolului al XVII-lea că "y^x petiţionarii au în inimile lor... această dorinţă de a face experimentul viu al unui stat civil care se poate valida, mai mult, poate fi menţinut cel mai bine... prin libertate deplină în chestiunile religioase." Citat în Sidmeny E. Mead, **The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America** (New York, 1976), ii.

18. **Declaraţia Universală a Drepturilor Omului**, art. 18, G.A., res. 217 (A(III), 10 Decembrie, 1948, U.N. Doc A/810, la 71 (1948); **Declaraţia Americană a Drepturilor şi Îndatoririlor Omului**, art. III, O.A.S. res. XXX, adoptată de A Noua Conferinţă Internaţională a Statelor Americane, Bogota (1948): **Novena Conferencia Internacional Americana, 6 Actas y Documentos** (1953), 297—302. Vezi şi **United States Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief**, adoptată la 18 ian. 1982, G.A. Res. 55, 36 U.N. GAOR Supp. (No.51), U.N. Doc. A/RES/36/55(1982) [de aici înainte doar Declaraţia din 1981].

19. **Pactul Internațional al Drepturilor Civile și Politice**, G.A. Res 2200 A, UN GAOR, sesiunea 21, supp. nr.16, la 52, 55, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171 (1976) (art 18) [de aici înainte Convenția Civilă și Politică]; **Conveția** [Europeană] **pentru protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale**, 4 nov. 1950, art. 9, 213 U.N.T.S. 222 (intrat în vigoare la 3 sept. 1953) și amendat de protocoalele nr. 3&5 [de aici înainte Convenția Europeană]; **Convențiile Americane ale Drepturilor Omului**, O.A. S. Seria de tratate nr.36, la 1, OEA/ser.L/v/II.23, doc.rev.2 (intrat în vigoare la 18 iulie 1978) [de aici înainte Convenția Americană]. Vezi și **Documentul Final** al Întîlnirii de la Viena din 1986 a reprezentanților statelor participante la Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa, validat pe baza prevederilor **Actului Final** referitor la follow-up-ul conferinței, 17 ian.1989, 28 I.L.M. 527, 534 (1989) [de aici înainte Documentul Final de la Viena].

20. Vezi, de ex. **Constituția Australiei** par. 16; **Constituția Indiei** art. 15, 16, 25, 26, **Constituția Israelului**, par. 7,22; **Constituzione** art. 8, 19, 20 (Italia); **Kenpo**, art. 19, 20 (Japonia); **Constituția Keniei**, art. 78; **Constituția Turciei**, art.24; **Constituția Zairului**, art.17.

21. **Constituția Austriei**, art. 7, 14 (1920); **Constituția Belgiei**, art. 14, 15, 16, 59 (1831), **Constituția Bulgariei**, art. 6, 13, 37 (1991); **Constituția Croației**, art. 14, 40 (1990); **Constituția Danemarcei**, art. 67, 68, 70, 71 (1953); **Constituția Estoniei**, art. 9, 14 (1937); **Constituția Finlandei**, art. 8, 9 (1919); **Constituția Franței** art. 2, 77 (1958); **Legea de bază a Germaniei**, art. 4, 7, 140, 141 (1949); **Constituția Greciei** art. 5, 13 (1975): **Constituția Ungariei**, par. 63 (1972); **Constituția Islandei**, art. 63, 64; **Constituția Irlandei**, art. 40, 42 44 (1937), **Constituția Italiei**, art. 8, 19, 20 (1948); **Constituția Lichtensteinului**, art. 37, 38, 39 (1921); **Constituția Lituaniei**, art. 18, 20, 27—31, 39 (1938); **Constituția Luxemburgului**, art. 19, 20 (1868), **Constituția Maltei**, art. 40 (1964); **Constituția Monacoului**, art 23 (1962); **Constituția Olandei**, art. 6, 23 (1983); **Constituția Norvegiei**, par. 2 (1814); **Constituția Poloniei**, art. 82 (1952); **Constituția Portugaliei**, art. 41, **Constituția României**, art. 4, 6, 29, 32 (1991); **Constituția Federației Ruse**, art. 14, 19, 28, 29, 55, 56; **Constituția Sloveniei**, art. 7, 14, 41 (1991); **Constituția Spaniei**, art. 16, 27 (1978); **Constituția Suediei**, cap. 2, art. 1, 2 (1975); **Constituția Elveției**, art. 27, 49, 50, (1874); **Constituția Iugoslaviei**, art. 155, 174 (1974). Unele din prevederile menționate sînt desigur datate la această oră, dar ele confirmă aderarea generală la libertatea religioasă.

22. **Constituțiile Antiguei și Barbudei**, secț. 3, 11 (1981); **Constituția Argentinei** art. 14, 19 (1853); **Constituția Bahamasului**, art. 15, 22 (1973); **Constituția Barbadosului** par. 11, 19 (1966); **Constituția Belizelor** par. 3, 11 (1981); **Constituția Boliviei** art. 3 (1967); **Constituția Braziliei**, art 5 (VI—VIII) (1988); **Constituția Canadei**, art. 2 (1982); **Constituția din Chile**, art.19 (1980); **Constituția Columbiei**, art. 18—19 (1991); **Constituția din Costa Rica**, art. 28 (1949); **Constituția din Cuba**, art. 54; **Constituția din Dominica**, art. 9 (1978); **Constituția din Republica Dominicană**, (1966); **Constituția din Ecuador**, art. 19(6) (1979); **Constituția din El Salvador**, art. 25 (1983); **Constituția din Grenada** par. 1, 9 (1974); **Constituția din Guatemala**, art. 36 (1985); **Constituția din Guyana** art. 1 (1980); **Constituția din Haiti**, art. 30 (1987); **Constituția din Honduras** art. 77 (1982); **Constituția din Jamaica** 1—6 (1962); **Constituția din Mexic**, art. 3, 5, 24, 27, 130 (1992); **Constituția din Nicaragua**, art. 29 (1986); **Constituția din Panama**, art. 34 (1973); **Constituția din Paraguay**, art 70 (1967); **Constituția din Peru**, art. 2(3) (1979); **Constituția din St. Christopher și Nevis**, art. 11 (1983); **Constituția din Santa Lucia**, art. 9 (1978); **Constituția din St. Vincent**, art 9 (1979); **Constituția din Surinam**, art. 8 (1987); **Constituția din Trinidad–Tobago**, art. 9 (1976); **Constituția SUA**, amend. I (1791); **Constituția din Uruguay**, art. 5 (1967); **Constituția din Venezuela**, art. 65 (1961).

23. Pentru varianta engleză a textului acestei enciclici, vezi *Declaration on Religious Freedom: On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters of Religion*, în **The Documents of Vatican II**, ed. Walter M. Abbott, S.J., The America Press, Western Publiching Co.,1966), 675-700.

24. Vezi de ex. **The Report of the Conference at Oxford**, July 1937, on Church, Community and State; Prima adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **A Declaration on Religious Liberty**, Amsterdam, 22 august — 4 sept. 1948; A Treia Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **Statement on Religious Liberty**, New Delhi, 19 nov. — 5 dec. 1961; Comitetul executiv al Comisiei Bisericeşti în Probleme Internaţionale, Al XX-lea Comitet Executiv, Consiliul Mondial al Bisericilor, **Human Rights and Religious Liberty**, Geneva, Elveţia, iulie 9—12, 1965; Prima adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **The Right to Religious Freedom**, Nairobi, 23 nov. — 3 dec., 1975. Pentru o parcurgere a bazelor teologice ale respectului reciproc în diferite tradiţii, vezi Harvey Cox şi Arvind Sharma, *Positive Resources of Religion for Human Rights*, în **The Project on Religion and Human Rights**, eds. John Kelsay& Sumner B. Twiss (1994), 61—79; Robert Traer, **Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle** (Washington D.C., 1991).

25. Veti Locke, **Letter Concerning Toleration**, 61—64.

26. Dimpotrivă, eu susţin ideea non-derogabilităţii drepturilor la libertatea religioasă, reclamate de Pactul Internaţional Civil şi Politic, art. 4(2). Articolul 15 al Convenţiei Europene nu face ne-derogabile libertatea gîndului, a conştiinţei şi a religiei. Acest lucru poate reflecta data anterioară de adoptare a Convenţiei Europene. Oricum, acolo unde statele sînt părţi ale ambelor acorduri, articolele 15(1) şi 60 ale Convenţiei Europene cer ca aceste state să respecte non-derogabilitatea, aşa cum este ea cerută de Convenţie. Vezi Malcom N. Shaw, *Freedom of Thought, Conscience and Religion*, în **The European System for the Protection of Human Rights**, eds. R. St. J. Macdonald, F. Matscher & H. Petzold (Dordrecht 1993), 445, 446.

27. **Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II** (Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963). Vezi şi Enda McDonagh, **Freedom or Tolerance?** (New York, 1967), 13—32.

28. Vezi Huston Smith, **Religions of Man** (New York, 1958), 211.

29. Vezi de ex. **Report of the Conference at Oxford**, July 1937, on Church, Community and State; Prima Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **A Declaration on Religious Liberty**, Amsterdam, 22 august — 4 septembrie 1948; A Treia Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **Statement on Religious Liberty**, New Delhi 19 nov. — 5 dec. 1961; Al douăzecilea Comitet Executiv al Comisiei Bisericeşti pentru Afaceri Externe, **Human Rights and Religious Liberty**, Geneva Switzerland, 9—12 iulie 1965; Prima Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **The Right to Religious Freedom**, Nairobi, 23 nov. — 10 dec. 1975.

30. Pentru trăsăturile de bază ale modelului pe care le descriu în această secţiune, sînt îndatorat puterii de pătrundere a unui fost student, Geoge R. Ryskamp. Pentru descrierea trăsăturilor de bază ale modelului, v. George R. Ryskamp, *The Spanish Experience in Church-State Relations: A Comparative Study of the Interrelationship Between Church and State Identification and Religious Liberty*, **Brigham Young University Law Review** 1980: 616. Am simţit înntotdeauna un grad anume de implicare profesorală în dezvoltarea acestui model, în parte deoarece el a fost elaborat într-o lucrare a unui seminar pe care îl ţineam eu şi în parte pentru că reorientarea de la gîndirea instituţionalizată pînă la noţiunea germană a identificării, asupra căreia i-am atras atenţia lui Ryskamp, l-a ajutat pe acesta să elaboreze modelul. Ideea identificării bise rică—stat „se referă la gradul şi tipul de interrelaţionare între stat, ca expresie

guvernamentală a societății și biserică, ca manifestare instituțională a expresiei religioase a societății." Ibid., 617.

31. Primul Amendament prevede: „Congresul nu va elabora nici o lege privind instituționalizarea vreunei religii sau interzicînd astfel exercițiul liber." Constituția SUA, amend. 1.

32. Vezi Ryskamp, **The Spanish Experience**, 620.

33. Vezi ibid, 652. Îi sînt îndatorat lui Ryskamp pentru recunoașterea structurii de buclă a graficului identificării. Analiza mea merge mai departe, identificînd unele dintre „opririle" acestui traseu.

34. Ibid. 620—36, 652—53. Ryskamp a elaborat mai întîi structura de buclă a identificării bise rică—stat, în contextul unui studiu despre experiența spaniolă. Tocmai recunoașterea faptului că cele două capete ale traseului identificării trebuie să fie destul de aproape unul de celălalt, pentru a demonstra schimbările pendulare ale Spaniei, a arătat nevoia structurii de buclă.

35. Vezi Frederick M. Gedicks, *Public Life and Hostility to Religion*, **Virginia Law Review** 78 (1992), 671—696.

36. **Coranul** conține o pildă conform căreia musulmanii trebuie să „lupte printre Popoarele Cărții [creștini, evrei, zoroastrieni și magieni] care nu cred în Allah, în Apocalipsă, care nu se supun interdicțiilor lui Allah și ale Profetului său și care nu sălășluiesc în adevărata religie [...] pînă cînd va sosi vremea ca ei să se supună de bună voie jizyah-ului." Coran 9:29. Jizyah-ul este o taxă pe care evreii și creștinii care nu se convertesc trebuie s-o plătească pentru a demonstra supunerea față de Islam. Vezi de asemenea Coran 60:8 („Allah nu interzice [musulmanilor] să-i trateze cu bunătate și dreptate pe aceia care se abțin de la a se lupta cu tine pe probleme religioase [...] căci Allah îi iubește pe cei drepți.")

37. Vezi Smith, **Religions of Man**, 211

38. Vezi pt. ex. **Bolivia**, art. 3, **Costa Rica**, art. 75, **Panama**, art. 34; **Paraguay** art. 6; **Spania**, art. 16.

39. Pentru o trecere în revistă valoroasă a sistemului german biserică—stat, vezi Axel Freiherr von Campenhausen, **Staatskirchenrecht: Ein Studienbuch**, ed. a doua, München, 1983. O tratare mai amplă se găsește în cele două volume **Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland**, ed. Ernst Friesenhahn, Ulrich Scheuner & Joseph Listl (Berlin, 1974—75).

40. Vezi pt. ex. Michael W. McConnell, *Accomodation of Religion*, **Supreme Court Review** (1985), 1—59; Michael W. McConnell, *Accomodation of Religion: an Update and a Response to Critics*, **George Washington Law Review** 60 (1992), 685.

41. În ce privește acest din urmă punct, există cîteva diferențe interesante. Curtea Supremă a mai strictelor în separare State Unite susține că prevederile constituționale de stat care opresc clerul de la ocuparea funcțiilor politice, violează Primul Amendament. McDaniel v. Paty, 435 U.S. 618 (1978. Un număr de țări Latino-Americane care sînt în alte privințe mai puțin separaționiste decît Statele Unite, nu permit clerului accesul la funcții politice înalte. Vezi pt. ex. **Argentina**, art. 65; **Bolivia**, art. 50; **El Salvador** art. 82; **Guatemala**, art. 186, 197; **Panama**, art. 41.

42. William P. Marshall, *The Inequality of Antiestablishment*, **Brigham Young University Law Review** (1993), 63—71; William P. Marshall, *In Defense of Smith and Free Exercise Revisionism*, **University of Chicago Law Review** 58 (1991), 308—28; William P. Marshall, **The Case Against The Constitutionally Compelled Free Exercise Exemption** 40 (1990) 357—412.

43. Vezi Maehl, **Germany in Western Civilization**, 464—467.

44. Ulrich Scheuner, *Erörterungen und Tendenzen im gegenwartigen Staatskirchenrecht der Bundesrepublik*, **Essener Gesprache zum Thema Staat und Kirche** 1 (1969), 108, 110,

Ernst Christian Helmreich, **Religious Education in German Schools: An Historical Approach** (Cambridge MA, 1959), 9-10, 154-59, 163-69; 176-77; Kauper & Halberstadt *Religion and Education in West Germany: A Survey and an American Perspective*, **Valparaiso University Law Review** 4 (19699 1, 21.

45. **Virginia Bill of Rights** din 1776, par. 16, **Actul austriac asupra toleranței religioase** din 1781, **Virginia Bill Establishing Religious Freedom** din 1 ianuarie 1786; edictul prusac asupra religiei din 1788; **Allgemeines Landrecht fur die preussischen Staaten**, partea II, cap. 11, par. 1—4; **United States Constitution**, Amendamentul I; Declarația Franceză a Drepturilor Omului și Cetățeanului.

46. **Convenția Eurpeană pentru protecția Drepturilor Omului și a LIbertăților Fundamentale**, 4 nov. 1950, U.N.T.S. 213: 222, intrată în vigoare la 3 sept. 1953, amendată de protocolul nr. 3, intrat în vigoare la 21 sept. 1970 și protocolul nr. 5, intrat în vigoare la 21 dec., 1971.

47. G.A., res 2200A (XXI), 16 decembrie 1966, 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) la 52, U.N. Doc., A/6316 (1966), 999 UNTS 171, intrat în vigoare la 23 martie 1976.

48. 22 nov. 1969, Seria tratatelor OAS nr. 36, la 1, OEA/Ser.L/V/II.23 doc. rev. 2, intrată în vigoare la 18 iulie 1978.

49. Vezi dezbaterea Principiului 16c al **Documentului Final de la Viena** în Secțiunea V(C), infra.

50. Vez pt. ex. Kevin Dwyer, Arab Voices: **The Human Rights Debate in The Middle East** (Berkeley, 1991), 5—7; John L. Esposito, **Islam and Politics**, ed. a 3-a (Syracuse NY, 1991), 77, 131—43.

51. Grupul consultativ Universalitate vs. Relativism, Proiectul *Religia și drepturile omului, Universality vs. Relativism in Human Rights*, în **Religion and Human Rights**, ed. John Kelsay & Sumner B. Twiss (New YOrk, 1994), 32—59.

52. În Reynolds vs. United States, 98 US 145, 163 (1878), tribunalul citează preambulul edictului lui Jefferson pentru stabilirea libertății religioase, formulînd limitele libertății religioase după cum urmează: „după o pledoarie «anume că a permite magistratului civil să se amestece cu puterea lui în cîmpul opiniei și să-și restrîngă profesia sau propaganda principiilor pe baza presupunerii tendinței lor negative, este o greșeală primejdioasă și distruge de îndată întreaga libertate religioasă» [preambulul edictului lui Jefferson]... a declarat «că este destul timp pentru ca scopurile drepte ale guvernului civil, privind funcționarii săi, să se amestece, atunci cînd principiile se manifestă în acte deschise împotriva păcii și a ordinii drepte.» În aceste două fraze găsim adevărata distincție între ceea ce aparține cu adevărat bisericii și ceea ce aparține statului."

53. Human Rights Watch/Asia, **Freedom of Religion in China** (New York 1992), 4, 8—9.

54. Vezi în mare Consorțiul European pentru Cercetarea Biserică—Stat, **Consciencious Objection in the EC Countries** (Milano, 1992), [EC Conscientious Objection]. Colaboratorii la acest volum au remarcat că poți fi eliberat din serviciul militar pentru obiecții de conștiință apărute după începutul serviciului în Danemarca, Erik Siesby, *Conscientious Objection in Danish Law*, **EC Conscientious Objection**, 165, 170 și în Olanda, Ben P. Vermeulen, *Conscientious Objection in Dutch Law*, în **EC Conscientious Objection**, 259, 277.

55. Vezi pt. ex. Thomas vs. Consiliul de revizuire al biroului pentru siguranța forțelor de muncă din Indiana, 450, US. 707 (1981) (susținînd că asemenea schimbări sînt îndreptățite la protecție constituțională); W. Cole Durham Jr., Mary Ann Wood și Spencer J. Condie, *Accomodation of Conscientious Objection to Abortion among Nurses: A Case study of the Nursing Profession*, **Brigham Young University Law Review** (1982), 253.

56. Vezi pt. ex. Comitetul Pentru Drepturile Omului, General Comment no. 22(48) privitor la Art. 18 (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 27 sept. 1993 [de aici înainte Comentariul General al Comitetului pentru Drepturile Omului No. 22 (48)], p. 3; P. van Dijk & G.J.H. van Hoof, **Theory and Practice of the European Convention on Human Rights**, ed. a doua (Deventer, Netherlands, 1990), 397—98.

57. Hotărîri anterioare ale Comisiei Europene pentru Drepturile Omului au dat de înțeles că entitățile legale nu puteau afirma drepturile conform Articolului 9 și că asemenea măsuri de protecție derivau din măsurile datorate persoanelor naturale. Hotărîrile ulterioare au respins această opinie și au recunoscut dreptul organizațiilor religioase ca organizații să-și afirme drepturile conform Articolului 9. Malcom N. Shaw, *Freedom of Thought, Conscience and Religion*, în R. St. Macdonald, F. Matscher & H. Petzold, **The European system for the Protection of Human Rights** (Dordrecht, 1993) 445, 450.

58. Ibid. 458—59

59. Vezi W. Cole Durham, Jr., *Religious Liberty and the Call for Conscience*, în **DePaul Law Review** 42 (1992), 85—87.

60. Maehl, Germany in Western Civilization, 149.

61. Ibid., 194.

62. Articolul 137 (3) al Constituției de la Weimar, așa cum este el încorporat în Legea Fundamentală a Republicii Federale Germania de Articolul 140. Sintagma în italice provine din secolul al XVIII-lea. Pentru descrierea sensului schimbărilor în timp, vezi Axel Freiherr von Campenhausen, **Staatskirchenrecht**, 85—95.

63. Cazul Malone, 82 Eur., Ct. H.R. (ser. A) la 32 (1984).

64. Jacobson vs. Massachussetts, 197 U.S. 11 (1905).

65. Vezi pt. ex., In re President and Directors of Georgetown College, Inc., 331 F. 2d 1000 (D.C.Cir) cert. denied, 377 U.S. 978 (1964).

66. Davis vs. Beason 133 U.S. 333 (1890); Reynoldsv. SUA, 98 U.S. 145 (1878); v. și Cleveland vs. United States, 329 U.S.14 (1946) (grupul dizident mormon).

67. Vezi SUA vs. Kuch, 288 F. Supp, 439 (d.D.C., 1968), cert. denied., 386 U.S. 917 (1967); North Carolina vs. Bullard, 148 S.E. 2d 565 (N.C. 1966) cf. People vs. Woody, 394 P. 2d 813, 817 (Cal. 1964) (folosirea drogului peyote în vechea biserica autohtonă americană).

68. Biserica Lukumi Babalu Aye, Inc. vs. Hialeah, 113 s., Ct., 2217 (1993). Pentru o discuție interesantă a problemei sacrificiului uman, contrazicînd afirmația că acesta este neapărat de nepermis în toate cazurile imaginabile, v. Stephen L. Pepper, *The Case of Human Sacrifice*, Arizona Law Review 23 (1981), 897.

69. Vezi pt. ex. Cazul Silver ș.a. 61 Eur. Ct. Hr. (ser. A) la 37—38 (1983).

70. Ibid.

71. Pub. L. no. 103-141, (Nov.16, 1993), stat. 107 1489, codificat la 42 USCA, par. 2000bb, 1988 (b) și 5 USCA p. 504 (b)(1)(C)(Supp.1995). Pentru analiza acestui act și a semnificației sale, vezi Doublas Laycock, *The Religious Freedom Restauration Act*, **Brigham University Law Review** (1993), 221; Douglas Laycock, *Free Exercise and The Religious Restauration Act*, **Fordham Law Review** 62 (1994), 883—904; Rex E. Lee, *The Religious Freedom restauration Act: Legislative Choice and Judicial Review*, **Brigham Young University Law Review** (1993), 73.

72. 494 U.S. 872 (1990).

73. Pub.L.No. 103-141 (Nov.16, 1993), 107 Stat. 1489, codificat la 42 USCA pp. 2000bb 1988 (b) și 5 USCA 504(b)(1) (C) (Supp.1994).

74. O observație similară se poate face și față de Pactul Internațional al Drepturilor Civile și Politice, care omite și ea referirea explicită la marcarea a ceea ce este necesar într-o

societate democrată. Oricum, Comitetul pentru Drrepturile Omului a pus la dispoziţia celor doritori acum un comentariu oficial al Articolului 18. Comitetul Pentru Drepturile Omului, Comentariu general nr. 22(48), privind Articolul 18 (CCPR/C/21/Rev.1/Add 4, 27 sept. 1993, [de acum înainte numit Comitetul pentru Drepturile Omului, Comentariu general nr. 22(48)]. Aceasta încorporează efectiv constrîngerea proporţională care s-a dezvoltat sub Convenţia Europeană. Ibid. p. 8

75. Angajamentele CSCE în Procesul Helsinki, în propriii lor termeni, nu constituie un angajament legal oficial în acelaşi fel cu obligaţiile tratatelor oficiale, cum ar fi Pactul Internaţional al Drepturilor Civile şi Politice sau Convenţia Europeană. Totuşi ele obligă din punct de vedere politic. Vezi Arie Bloed, *Two Decades of the CSCE Process: From Confrontation to Co-operation, An Introduction*, în **The Conference on Security and Co-operation in Europe: Analysis and Basic Documents**, 1972—1993, ed. Arie Bloed (Dordrecht, 1993).

76. Vezi nota 56, supra.

77. Pentru o trecere în revistă pertinentă achestiunii folosirii pricepute a terenului în Statele Unite, vezi Laurie Reynolds, *Zoning the Church*, **Boston University Law Review** 64 (1984), 767. Legislaţia care protejează împărţirile istorice a provocat de asemenea greutăţi importante libertăţii religiei, în ultimii ani. Vezi Angella C. Carmella, *Landmark Preservation of Church Property* în **Catholic Lawyer** 34 (1991), 41, Angella C. Carmella, *Houses of Worship and Religious Liberty; Constitutional Limits to Landmark Preservation and Arhitectural Review*, **Villanova Law Review** 36 (1991), 401.

78. Vezi în mare Human Rights Watch/Asia, **Freedom of Religion in China** (New York, 1992)

79. Cazurile implicînd dispute privind libertatea religioasă sau proceduri ecleziaste disciplinare contestate au prezentat aceste chestiuni foarte dramatic în Statele Unite. Vezi de ex. Biserica Prezbiteriană v Biserica Hull, 393, us 40 1969, Jones. vs. Wolf d. Pentru un comentariu al cazuisticii din 1979, vezi Patty Gerstenblith, *Civil Court Resolution of Property Disputes Among Religious Organizations*, **American University Law Review** 39 (1990), 513.

80. Importanţa angajării preferenţiale pentru credinţa religioasă este o problemă a autonomiei religioase şi a fost recunoscută ca atare de Corporaţia Episcopilor prezidanţi vs. Amos, US 327 (1987). Un articol excelent care se ocupă de autonomia religioasă în domeniul forţelor de muncă este Douglas Laycock, *Toward a General Theory of teh Religious Clauses: The Case of Church labor Relations and the Right to Church Autonomy*, **Columbia Law Review** 81 (1981), 1373-1417.

81. Larson vs. Valente, 456 US 228 (1982).

82. Noile legi pentru societăţile non-profit recunosc flexibilitatea crescută garantată societăţilor religioase, pentru apărarea principiilor libertăţii religioase. Vezi e.g. Cal Corp Code Par. 9110-9690 (Deering 1979 & Supp. 1993).

83. Discuţia asupra accesului egal a provocat dezbateri largi în Statele Unite. Vezi Frank Calabrese *Equal Access Upheld as the Lemon Test Sours*, **De Paul Law Review** 39 (1990) ş.a.

84. Vezi pt. ex. Murdock vs. Pennsylvania, 319 US,105 (1943); Cantwell vs. Connecticut, 310 US 296 (1940).

85. Human Rights Committee, **General Commnet** no. 22(48), p.5

86. Kokkinakis vs. Greece, 260 Eur. Ct. H.R. (ser.A) la 4 (1993).

87. James Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, reeditat în **The Mind of the Founder: Sources of the political Throught of James Madison**, ed. Marvin Meyers, (Hanover, NH, 1981), şi în anexă la **Everson v. Board of Education**, 330 U.S. 1,63 (1947)

*

W. Cole DURHAM Jr. este absolvent al facultății de științe juridice Harvard College. Este profesor de drept la Brigham Young University, specialist în drept comparativ, drept constituțional, drept penal, istoria legislației. Redactor la publicațiile Harvard International Law Journal și Harvard Law Revue.

W. Cole Durham Jr., *Perspectives on religious Liberty: A Comparative Framework*, publicat în **Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives**, editat de Johan D. van der Vyver și John Witte Jr., preluat cu permisiunea Kluwer Law International.

Dreptul, religia şi pacea lumii

John Witte Jr.

Orice insituţie devotată cauzei păcii, democraţiei şi drepturilor omului se poate întreba dacă nu cumva zilele îi sînt numărate, ţelurile pot fi oare atinse, iar principiile nu sînt prea idealiste.

Căci lumea de astăzi este sfîşiată de paradoxuri şi crize. Pe de o parte, în ultimii douăzeci de ani, lumea a fost martora unei transformări democratice de o fervoare aproape apocaliptică. Zidul Berlinului a căzut. Europa de Est a fost eliberată. Imperiul Sovietic nu mai există. Autocraţiile africane s-au destrămat. Apartheidul a dispărut. Dictatorii latino-americani au abdicat. Chiar vechile rivalităţi dintre Roma şi Ierusalim, dintre evrei şi palestinieni s-au mai îndulcit. Un sentiment de uşurare şi mîndrie îi încearcă, probabil, pînă şi pe cei mai cinici.

Pe de cealaltă parte, astăzi lumea este sfîşiată de nelinişte şi tragedii — de o decisivă luptă finală între bine şi rău, dacă nu din punct de vedere militar, atunci din perspectivă morală. Asasinarea plină de cruzime a primului ministru Rabin şi ororile din Hebron sînt doar ultimele acte ale unei drame disperate care pare să fi cuprins întreaga lume. Păstrînd încă în minte amintirea gulagurilor, a războiului mondial şi a Holocaustului, azi sîntem martorii măcelului însîngerat din Ruanda, Burundi şi Sudan, ai genocidului tragic din Balcani, ai neliniştii generale din America Centrală, Africa de Vest, Asia de Sud, Peninsula Coreeană şi părţi ale fostului bloc sovietic. Fiecare continent se confruntă în prezent cu mişcări de unificare politică crescîndă, cărora li se opune o balcanizare radicală, cu blînde mişcări religioase ecumenice, cărora le stă în faţă un fundamentalism radical, cu pluralismul moral raţional, concurat de un şocant relativism moral. Chiar în democraţiile vestice, mai bătrîne şi mai stabile, amarele războaie culturale au reunit apărători ai diferitelor tradiţii învechite împotriva batalionelor noilor deconstructivişti. În America, prăpastia dintre urban şi rural, ghetou şi suburbie, negri şi albi, heterosexuali şi homosexuali, bătrîni şi tineri, avuţi şi săraci, agresori şi victime, pare să se adîncească din ce în ce mai mult.

Crearea unei punţi peste această prăpastie, descompunerea paradoxurilor democratizării şi demolării simultane a ordinii lumii este una dintre cele mai imperioase urgenţe ale secolului XXI.

O mare parte din rezolvarea acestei urgenţe trebuie lăsată în seama celor pricepuţi — cum ar fi Centrul Steinmetz sau alte instituţii — căci ei se străduiesc să găsească resursele şi componentele unei noi păci. Aceste componente trebuie, cu siguranţă, căutate şi în simbolurile şi structurile comune, în principiile şi procesele comune ştiinţei şi comerţului din întreaga lume, literaturii, limbii şi mass-mediei întregului glob, în mediul înconjurător care înmugureşte, în îngrjirea sănătăţii şi în mişcările de conservare a tradiţiilor. Dar acestea sînt, toate, dincolo de sfera cunoaşterii mele.

Prezentul studiu este foarte simplu, dar şi contrar intuiţiei. Foarte simplu, deoarece susţine că orice soluţie a crizei mondiale trebuie să instaureze un regim al respectării legii şi drepturilor omului. A demonstra aceasta, ar însemna a reafirma evidenţa. Acea parte a ei care contrazice intuiţia susţine că religia trebuie să fie o dimensiune vitală a oricărui regim legal şi al drepturilor omului.

Legile moderne ale drepturilor omului nu vor fi un panaceu al crizei mondiale din secolul viitor, nu vor asigura o pace instantanee, dar vor fi o parte foarte importantă a oricărei soluţii. Religiile nu vor fi aliaţi uşor de angajat, dar lupta pentru drepturile omului nu poate fi cîştigată fără ele. Căci legile drepturilor omului sînt idealuri abstracte înnăscute, afirmaţii universale ale dorinţei unei vieţi şi societăţi prospere. Depinde doar de creativitatea comunităţilor şi instituţiilor umane să le dea conţinut şi coerenţă, să asigure „scara de valori care să conducă exercitarea şi manifestările lor concrete", conform unei celebre aserţiuni a lui Jacques Maritain.

Religia este o condiţie inerentă vieţii omului şi comunităţilor umane. Religiile asigură întotdeauna resurse universale şi grile valorice cu ajutorul cărora persoanele şi comunităţile se autoguvernează. Religiile trebuie deci văzute ca aliaţi indispensabili în lupta modernă pentru drepturile omului. Credinţa şi lucrarea lor trebuie invocate pentru a da înţeles şi măsură cererilor abstracte ale normelor drepturilor omului, pentru a înzestra cu spirit şi sfinţenie ideile şi instituţiile legale.

Am să dezvolt în trei părţi această teză simplă şi care contrazice intuiţia. Mai întîi, am să demonstrez că toate legile (inclusiv legile drepturilor omului) au în mod necesar resurse, dimensiuni şi corelative religioase. În al doilea rînd, am să demonstrez că mişcarea modernă pentru drepturile omului s-a sărăcit şi chiar s-a autofalimentat datorită deprecierii convenţionale a rolurilor şi drepturilor religiei. Am să demonstrez apoi, în al treilea rînd, că ideile şi instituţiile religioase au nevoie de un regim sănătos bazat pe lege, democraţie şi drepturile omului şi am să ilustrez această parte cu exemple din propria mea tradiţie creştină.

Drept şi religie

Primul punct al studiului meu, care contrazice intuiţia, este că dreptul şi religia există într-o interacţiune necesară şi dialectică una cu cealaltă. Pentru a-ţi da seama

de această interacțiune, trebuie să depășești concepțiile pozitiviste despre drept și concepția privatistă despre religie, care domină instituțiile de învățământ superior occidentale. Printre juriști, dreptul este considerat pur și simplu un corpus de reguli și norme, destinate să guverneze societatea. Religia este concepută pur și simplu ca un corpus de doctrine și aplicații menite să călăuzească conștiința personală. Dreptul nu-și are locul pe tărîmul religiei. Religia nu-și are locul în piața publică.

Asemenea concepții sînt, toate la un loc, mult prea înguste pentru ca să admitem interdependența reciprocă dintre drept și religie. *„Dreptul nu este numai un sistem de reguli"*, scrie Harold Berman. *„El cuprinde oamenii care fac legi, care hotărăsc, administrează și negociază."* Este un proces viu, funcțional, de alocare a drepturilor și îndatoririlor, de a rezolva conflictele, de a deschide canale ale colaborării între numeroși și diferiți indivizi și instituții. Dreptul înseamnă reguli la care se adaugă articularea socială, realizarea practică și elaborarea acelor reguli. Religia nu este numai un set de doctrine și aplicări ale conștiinței personale, ale inimii individuale. Ea este de asemenea, din nou în cuvintele lui Berman, *„oameni care își manifestă împreună intuirea unei preocupări colective a sensului absolut și scopului vieții."*, a ceea ce Rudolf Otto numea *„ideea de sacru"*. Religia implică anumite crezuri, culte, coduri comportamentale, comunități confesionale. Ea implică anumite convingeri și articularea lor socială, îndeplinirea lor practică și elaborarea acestor convingeri.

Aceste largi definiții funcționale ale legii și religiei nu ne furnizează criterii de rezolvare ale cazurilor nelămurite. Nu este întotdeauna simplu să diferențiezi între normele legale și cele nelegale, între revendicările religioase sincere și cele contrafăcute. Dar aceste definiții funcționale ale dreptului și religiei asigură un mijloc principial de diferențiere a celor două sfere de idei și a celor două instituții și două metode și forme distincte de studiu: științele juridice și științele religioase, jurisprudența și teologia.

Cu siguranță că în multe ocazii sferele și domeniile legii și ale religiei fie că s-au suprapus, fie că s-au contrazis. Fiecare tradiție religioasă a cunoscut și teonomismul, și antinomianismul: excesul legislativ și spiritualizarea excesivă a religiei. Fiecare tradiție juridică a cunoscut și teocrația, și totalitarismul: sacralizarea excesivă și secularizarea excesivă a legii. Dar în majoritatea epocilor și a culturilor, realitatea dominantă arată că dreptul și religia nu compun o unitate monistică, nici o dualitate antinomică, ci sînt în armonie dialectică. Fiecare tradiție religioasă se străduiește să se împace cu legea, prin atingerea echilibrului între rațional și mistic, între profetic și clerical, între structural și spiritual. Fiecare tradiție juridică luptă să-și lege structurile și procesele formale de credințele și idealurile poporului ei. Dreptul și religia sînt sfere distincte și științe ale vieții omenești, dar ele există în interacțiune dialectică, întrepătrunse în permanență și îmbogățindu-se reciproc.

Se pot distinge multe tipuri de relaţii între drept şi religie. De exemplu, dreptul şi religia sînt înrudite *conceptual*. Ambele discipline se bazează pe aceleaşi concepte fundamentale despre natura existenţei şi a ordinii, a persoanei şi comunităţii, a cunoaşterii şi adevărului. Şi dreptul, şi religia concep în mod analog păcatul şi crima, convenţia şi contractul, mîntuirea şi reabilitarea, dreptatea şi justiţia, care se combină, inevitabil, în mintea legislatorului, a judecătorului sau a juratului. Conceptul juridic modern de delict, de exemplu, a fost modelat de o teologie ebraică şi creştină a păcatului şi ispăşirii. Conceptul modern juridic al contractelor absolut obligatorii s-a născut în creuzetul teologiei convenţiei puritane. Conceptul juridic modern al scopului pedepsei îşi are rădăcina în doctrinele catolice ale ispăşirii, dar şi în doctrinele protestante ale modurilor de folosire a legii. Şi dreptul, şi religia se bazează una pe conceptele celeilalte, pentru a-şi forma propriile doctrine. Doctrina juridică a pedepsei conforme delictului se bazează pe doctrina teologică a purgatoriului şi ispăşirii. Doctrina teologală creştină a naturii păcătoase a umanităţii căzute este bazată pe conceptele juridice de procură, complicitate şi răspundere indirectă.

Dreptul şi religia sînt înrudite din punct de vedere *metodologic*. Ambele au dezvoltat metode hermeneutice analoage, moduri de a-şi interpreta textele doctrinare. Ambele au dezvoltat metode logice, moduri de a deduce precepte din principii, de a raţiona pe baza analogiei şi a precedentului. Ambele au dezvoltat metode etice, modalităţi de translaţie a valorilor şi convingerilor celor mai profunde în obiceiuri ţinînd de un comportament obligatoriu sau recomandabil. Ambele au dezvoltat metode juridice şi retorice, moduri de aranjare şi prezentare ale argumentelor şi informaţiilor. Ambele au dezvoltat metode de a aduce dovezi şi a-şi adjudeca dispute. Ambele au dezvoltat metode de organizare, sistematizare şi predare a materiilor de învăţămînt necesare.

Dreptul şi religia sînt înrudite din punct de vedere instituţional — în principal în relaţia dintre biserică şi stat, dar şi în relaţia dintre diferite alte grupuri religioase şi politice. Juriştii şi teologii lucrează umăr la umăr pentru a defini relaţia corespunzătoare între aceste grupuri politice şi religioase, a le hotărî respectivele responsabilităţi, a le uşura colaborarea, a delimita formele de ajutor şi protecţie ale unora faţă de celelalte. Multe dintre marile doctrine constituţionale occidentale ale bisericii şi statului — teoria celor două oraşe a lui Augustin, teoria celor două puteri a lui Gelasius, teoria celor două săbii a Evului Mediu literat, teoria celor două regate a epocii Reformei — provin atît din dreptul civil, cît şi din cel canonic, din jurisprudenţa teologică, dar şi din teologia politică. Mare parte din dreptul nostru constituţional al bisericii şi al statului este produsul atît al doctrinei juridice şi politice a Iluminismului, cît şi al dogmei teologice şi morale creştine.

Dreptul şi religia sînt înrudite din punct de vedere *profesional*. În multe societăţi timpurii, şi în anumite grupuri şi astăzi, profesarea dreptului şi a religiei

se face de către aceleaşi persoane. Cu responsabilităţi juridice şi sacerdotale este învestită fie biserica, fie o persoană, şef de trib, oracol, pontif sau rabin. Chiar atunci cînd cele două profesiuni sînt diferenţiate, ele rămîn îndeaproape înrudite. Profesiunile sînt asemănătoare ca formă. Ambele necesită o profundă educaţie în doctrină şi menţin standarde de admitere foarte înalte. Ambele şi-au dezvoltat coduri de etică profesională şi structuri interne de autoritate, pentru a-şi întări poziţia. Ambele caută promovarea colaborării, a colegialităţii, al spiritului de echipă. Profesiile funcţionează, de asemenea, în paralel. Există afinităţi între medierea avocatului şi intermedierea preotului, între pronunţarea verdictului de către curte şi arbitrajul consistoriului, între binefacerile baroului şi bunăvoinţa diaconatului. Teoretic, ambele profesii slujesc şi servesc societatea. Ambele încearcă să fie exemple ale idealurilor chemării şi comunităţii.

Acestea, ca şi alte forme de interacţiune, au adus domeniile şi ştiinţele juridice şi ale religiei în dependenţă reciprocă.

Pe de o parte, dreptul dă vieţilor şi comunităţilor religioase o structură: ordinea şi dreapta credinţă de care au nevoie pentru a supravieţui şi înflori în societate. *„Obiceiuri ale inimii"* juridice le structurează credincioşilor viaţa spirituală interioară şi disciplina, de la pustnicul retras, pînă la fanaticul agresiv. Ideile juridice de dreptate, ordine, căinţă, dumnezeire, restituire, răspundere, obligaţie şi altele se regăsesc în doctrinele teologice ale multor tradiţii religioase. Structurile şi procesele juridice, cum ar fi legea canonică creştină, Halacha ebraică şi Sharia musulmană, definesc şi guvernează comunităţile religioase şi credinţele lor distincte, ritualurile, moravurile şi morala. Fără această structură juridică, religia ar decădea curînd într-un spiritualism deşert.

Pe de altă parte, religia aduce spirit în procesele şi normele juridice — sanctitatea şi autoritatea de care acestea au nevoie pentru a obţine ascultare şi respect. Religia inspiră ritualurile din tribunal, eticheta legislaturii, strălucirea biroului executiv, toate acelea care celebrează şi confirmă obiectivitatea şi egalitatea, adevărul şi dreptatea legii. Religia acordă dreptului onestitatea ei structurală, *„moralitatea interioară"*, cum spunea odată Leon Fuller. Regulile juridice şi sancţiunile sînt popularizate şi cunoscute de toată lumea. Ele sînt aceleaşi pentru toţi, stabile şi lesne de înţeles. Sînt aplicate prospectiv şi întărite consecvent. Religia conferă dreptului respectul faţă de tradiţie, pentru continuitatea instituţiilor, a limbii şi practicii, faţă de precedent şi conservare. Aşa cum religia are tradiţia talmudică, la fel, dreptul are tradiţia dreptului comun (penal), a dreptului civil şi tradiţia constituţională. Precum în religie, aşa şi în drept, noi abandonăm practicile confirmate de timp ale trecutului numai cu eforturi, numai cu explicaţii. Religia conferă dreptului autoritate şi legitimare, prin inducerea respectului faţă de lege şi structurile autorităţii, prin crearea unei populare *„credinţe în adevăr şi dreptate, într-o dreptate care transcende utilitatea*

socială" în cetăţeni şi subiecţii săi. Ca şi religia, dreptul are resurse scrise sau vorbite, texte sau oracole care sînt considerate decisive în ele însele. Religia are Biblia şi Tora şi păstorii şi rabinii care să le explice. Dreptul are constituţiile şi statutele şi judecătorii şi agenţii care le aplică. Fără acest spirit religios, dreptul ar decădea curînd într-un formalism fără conţinut.

Dreptul şi religia sînt, deci, două mari sisteme de valori şi credinţe, care se întrepătrund. Ele îşi au propriile surse şi structuri normative şi de autoritate, propriile metode şi măsuri de afirmare şi amendare, propriile ritualuri şi obiceiuri de conceptualizare şi celebrare a valorilor. Aceste sfere şi ştiinţe ale dreptului şi religiei există într-o armonie dialectică. Ele au multe elemente în comun, multe concepte şi multe metode. Ele se echilibrează una pe alta prin contraponderea justiţiei cu mila, a dreptului cu dreptatea, a dreptei credinţe cu libertatea, a disciplinei cu iubirea. Această armonie dialectică este cea care conferă dreptului şi religiei vitalitate şi putere.

Religia şi drepturile omului

Cel de-al doilea punct al studiului meu, care contrazice intuiţia, este că religia — în toată multitudinea ei denominaţională — trebuie inclusă într-un regim juridic de drepturi ale omului.

Acesta e un punct de vedere controversat — unii ar spune chiar stupid. Căci pînă şi marile religii ale Cărţii — iudaismul, creştinismul şi islamul — par să fie candidaţi controversaţi pentru un rol constructiv în regimul drepturilor omului. Fiindcă nici una dintre aceste tradiţii religioase nu vorbeşte fără echivoc despre drepturile omului, nici una nu şi-a adunat, de-a lungul secolelor, un palmares exemplar în sprijinul drepturilor omului. Textele lor sacre şi canoanele spun mult mai multe despre porunci şi obligaţii decît despre libertăţi şi drepturi. Pe cît au contribuit teologii şi juriştii lor la cultivarea lor, pe atît au fost de opaci la importarea drepturilor omului. Politica lor internă şi propaganda lor externă au ajutat la propagarea bigotismului, şovinismului şi violenţei, în aceeaşi măsură în care au servit la propagarea egalităţii, libertăţii şi fraternităţii. „Sîngele celor mulţi" este la uşa sinagogilor noastre, a bisericilor şi moscheilor, sîngele dizidenţilor, al femeilor, copiilor şi mai ales al trecătorilor. Ciomegele pogromurilor religioase, ale cruciadelor, jihad-urilor, inchiziţiilor şi ostracizărilor au avut efecte devastatoare. Naţionalismul religios şi fundamentalismul au contribuit împreună la provocarea de morţi violente şi dezrădăcinarea, în ultimii ani, a mii de credincioşi.

Mai mult, cultivarea modernă a drepturilor omului (cel puţin în Occident) a început la drept vorbind cu cincizeci de ani în urmă, cînd creştinismul şi succesorii săi iluminişti s-au dovedit incapabili să-şi ţină promisiunile. La mijlocul acestui secol nu s-a produs nici a doua venire a lui Cristos, promisă de creştini, nici

oraşul ceresc al raţiunii, promis de libertinii luminaţi, nici dispariţia statului, promisă de socialiştii luminaţi. În loc de acestea, am avut războaie mondiale, gulaguri şi Holocaustul — fascismul nefast şi malefic şi iraţionalismul, faţă de care creştinismul şi iluminismul nu au avut nici o reacţie convingătoare sau vreun mijloc de intimidare eficient.

Astfel, mişcarea modernă pentru drepturile omului s-a născut din disperarea ce a urmat celui de-al doilea război mondial. A fost o încercare de a găsi o credinţă mondială, care să umple un vid spiritual. A fost o încercare de a culege din recolta tradiţiilor creştinismului şi iluminismului acele elemente rudimentare ale unei noi credinţe şi noi legi care să reunifice o ordine serios distrusă a lumii. Orgolioasele pretenţii ale Articolului 1 al Declaraţiei Universale a drepturilor Omului — *„Toate fiinţele umane se nasc libere şi egale în demnitate şi drepturi. Ele sînt înzestrate cu raţiune şi conştiinţă şi trebuie să se comporte unele faţă de celelalte în spiritul fraternităţii"* — nu fac decît să lărgească sfera adevărurilor primitive ale creştinismului şi iluminismului, fără prea multe repere în realitatea postbelică. Libertatea şi egalitatea erau greu de găsit. În cele cîteva decenii anterioare, raţiunea şi conştiinţa îşi trădaseră flagrant esenţa.

Deşi provenită din disperare, mişcarea pentru drepturile omului a crescut rapid în anii postbelici. Într-adevăr, după 1950, a erupt o veritabilă revoluţie a drepturilor. În America şi Europa, această revoluţie a drepturilor a dus la o puternică mişcare a drepturilor civile *„la firul ierbii"* şi la o învălmăşeală de cazuri şi statute hotărîtoare. În Africa şi America Latină, ea a produs agitaţie, şi, pînă la urmă, revoluţii împotriva guvernelor coloniale şi autocrate. La nivel internaţional, Declaraţia Universală din 1948 a inspirat noi declaraţii, convenţii şi acorduri asupra unor drepturi mai puţin evidente, cele mai importante fiind marile acorduri din 1966. În toată lumea, institutele de învăţămînt superior au produs o nouă literatură de specialitate, îndemnînd la reforma constantă şi extinderea regimului drepturilor omului. În răstimp de o generaţie, drepturile omului au devenit, aşa cum sună faimoasa formulare a lui Nehemia Robinson, *„noua credinţă laică"* a ordinii mondiale postbelice.

Comunităţile creştine şi evreieşti au fost moaşele active ale naşterii acestei revoluţii a drepturilor moderne, iar protecţia specială a drepturilor religioase a fost, la început, urmărită în mod activ. La scurtă vreme după încheierea celui de-al doilea război mondial, grupurile religioase individuale au emis aserţiuni confesionale curajoase şi manifeste referindu-se la drepturile omului. Cîteva denominaţiuni şi biserica ecumenică înmugurindă s-au aliat cu ONG-urile evreieşti, cultivînd drepturile omului la nivel internaţional. Tradiţia Bisericii Libere a jucat un rol important în mişcarea pentru drepturi civile din America şi dincolo de ea, la fel şi evanghelia socială şi mişcările democrat–creştine din Europa şi America Latină.

Oricum, după exprimarea unui oarecare interes iniţial, liderii revoluţiei drepturilor au clasat grupurile religioase şi drepturile lor religioase specifice, într-un capitol cu prioritate redusă. Libertatea cuvîntului şi a presei, egalitatea raselor şi sexelor, asigurarea muncii şi bunăstării au acaparat mare parte din energia şi finanţele revoluţiei drepturilor. După 1960, anchetele academice şi intervenţiile activiste în drepturile religioase şi abuzurile comise au devenit din ce în ce mai rare şi mai izolate, inspirate fiind în egală măsură de propriul interes parohial, cît şi de regulile de aur universale. Revoluţia drepturilor părea să ocolească religia.

Această depreciere a rolului şi drepturilor religiei nu a fost pur şi simplu produsul unui agnosticism calculat sau al unei apatii închistate — deşi există destule dovezi ale ambelor. Conducătorii revoluţiei drepturilor erau deseori forţaţi, din motive de presiune politică sau din pricina resurselor limitate, să se ocupe doar de abuzurile cele mai bătătoare la ochi. Abuzurile fizice — tortura, violul, crimele de război, încarcerarea abuzivă, sărăcirea forţată — sînt mai uşor de depistat şi deseori necesită atenţie imediată. În situaţii disperate este mai bine să fii bunul samaritean, decît un bun predicator, să oferi mîncare şi consolare, înaintea predicilor şi a catehismului.

Tăcerea relativă a comunităţilor religioase părea să acorde credit acestor priorităţi ale efortului depus. Cu doar cîteva excepţii, dar acelea remarcabile, după 1960 grupurile religioase şi-au adus doar o modestă contribuţie la teoria, legea şi activismul drepturilor omului. Principiile generale, afirmate în manifestele postbelice ale drepturilor, nu au fost convertite în precepte şi programe specifice. Susţinerea generală a instrumentelor drepturilor omului nu a fost urmată de realizarea unor grupuri de presiune şi de eforturi contestatare. Pe cînd majoritatea religiilor principale erau mulţumite de propria condiţie sau puteau întoarce şi celălalt obraz sau să privească în cealaltă parte cînd era vorba de abuzuri faţă de drepturile religioase, relativa lor tăcere a făcut un rău considerabil revoluţiei drepturilor omului.

Deprecierea rolului special şi a drepturilor religiilor, începînd cu mijlocul anilor '60 şi pînă la începutul anilor '80, a provocat cîteva dereglări în teoria şi practica drepturilor omului în vogă astăzi.

În primul rînd, această depreciere a religiei a sărăcit teoria generală a drepturilor omului. Pe de o parte, a retezat din rădăcini multe drepturi. Dreptul la religie, scria Georg Jellinek exact acum un secol, este *„mama multor altor drepturi"*. Pentru individul religios, dreptul la credinţă duce ineluctabil către dreptul de a se aduna, de a vorbi, de a practica, a face prozelitism, a educa, a fi părinte, a călători sau de a se abţine de la toate acestea, pe baza credinţei individuale. Pentru asocierea religioasă, dreptul de a exista implică invariabil drepturile la proprietatea colectivă, la practicarea colectivă a religiei, la caritatea organizată, educaţia parohială, libertatea presei şi autonomia guvernării. A trece peste drepturile

religioase înseamnă a ignora sursa conceptuală, dacă nu istorică, a multor altor drepturi individuale şi de asociere. Pe de cealaltă parte, această depreciere a rolurilor şi drepturilor religioase a abstras drepturile dintre îndatoriri. Iudaismul, creştinismul şi alte credinţe adoptă şi apără drepturile în scopul protejării îndatoririlor religioase. Un individ religios sau o asociaţie are dreptul de a exista şi acţiona, nu în teorie, ci în scopul de a se achita de îndatoriri religioase individuale. Drepturile religioase sînt cel mai potrivit exemplu al acestei legături organice între drepturi şi îndatoriri. Prin deprecierea drepturilor religioase, conducătorii revoluţiei drepturilor au depreciat în acelaşi timp aceste legături organice şi au ajuns să trateze drepturile în teorie — fără vreo limită evidentă a exercitării sau întinderii lor.

În al doilea rînd, această depreciere a drepturilor religioase a ascuţit diferenţa dintre teoriile occidentale şi neoccidentale asupra drepturilor. Multe tradiţii neoccidentale, mai ales acelea de provenienţă islamică, hinduistă, budistă, taoistă şi autohtonă, nu pot nici concepe, nici accepta un sistem de drepturi care exclude religia. Pentru aceste tradiţii, religia este inextricabil integrată în fiecare aspect al vieţii. Drepturile religioase fac astfel inerent parte din dreptul la libertatea cuvîntului, a presei, asocierii, din alte drepturi individuale, etnice, culturale, lingvistice şi alte asemenea drepturi de asociere. Nici un sistem de drepturi, care ignoră sau depreciază acest rol cardinal al religiei, nu poate fi respectat sau adoptat. Din moment ce concepţia occidentală despre drept domină dreptul internaţional, multe societăţi neoccidentale nici nu au acceptat, nici nu au adoptat declaraţiile internaţionale fundamentale şi acordurile privind drepturile omului.

În al treilea rînd, deprecierea religiei într-un regim al drepturilor omului a exagerat rolul statului ca garant al drepturilor omului. Dialectica simplă stat contra individ, avansată de teoriile convenţionale ale drepturilor omului, lasă în seama statului protejarea drepturilor de toate felurile: prima generaţie de drepturi civile şi politice, a doua generaţie de drepturi sociale, culturale şi economice şi a treia generaţie de drepturi legate de mediul înconjurător şi dezvoltare. În realitate, statul nu este şi nu poate fi atît de competent în toate — aşa cum au demonstrat-o recent eşuatele experimente ale socialismului. O multitudine de asociaţii voluntare sau structuri de mediere — iar instituţiile religioase sînt importante printre ele — stau între stat şi individ. Instituţiile religioase joacă un rol vital în cultivarea şi realizarea tuturor celor trei generaţii de drepturi ale omului. Ele creează condiţiile, dacă nu şi modelele realizării primei generaţii de drepturi civile şi politice; furnizează un mijloc important, de multe ori principalul mijloc de a veni în întîmpinarea celei de-a doua generaţii a drepturilor: la educaţie, asistenţă medicală, îngrijirea copiilor, organizarea muncii, asigurarea locurilor de muncă, posibilităţi artistice printre altele. Ele oferă unele dintre cele mai adînci perspective interioare ale normelor creaţiei, administrării şi asistenţei care stau la baza celei de-a treia generaţii a drepturilor.

Provocarea secolului următor va fi deci aceea de a transforma comunităţile religioase, din moaşe, în mame ale drepturilor omului — din agenţi care ajută la naşterea normelor drepturilor, concepute altundeva, în asociaţii care dau naştere şi îşi hrănesc propriile lor drepturi, norme şi practici unice.

Vechile învăţături şi practici ale iudaismului, creştinismului şi islamismului au multe de împărtăşit oricărui regim al drepturilor omului. Toate cele trei mari religii ale Cărţii au multe de împărtăşit unui regim al drepturilor omului. Fiecare dintre aceste tradiţii religioase este o religie a revelaţiei, bazată pe porunca supremă de a-şi iubi Dumnezeul, pe sine însuşi şi pe toţi semenii. Fiecare tradiţie recunoaşte un text canonic drept autoritate supremă: Tora, Biblia, Coranul. Fiecare tradiţie desemnează o clasă de funcţionari care îi păstrează credinţa şi îi face propagandă şi cuprinde un sistem lărgit de interpretări autoritare şi aplicaţii ale canonului ei. Fiecare tradiţie şi-a perfecţionat structura legală — Halacha, dreptul canonic şi Sharia — care traduce principiile perene ale credinţei în principii lucrative în evoluţie. Fiecare tradiţie a căutat să-şi insufle normele religioase, etice şi legale indivizilor şi comunităţilor, în viaţa lor cotidiană. Fiecare tradiţie a produs un număr anume din cărămizile care stau la baza construcţiei unei teorii cuprinzătoare şi a unui sistem de legi a drepturilor religioase ale omului: conştiinţă, demnitate, raţiune, libertate, egalitate, toleranţă, dragoste, deschidere, responsabilitate, dreptate, milă, justiţie, răspundere, convenţie, comunitate printre alte concepte cardinale. Fiecare tradiţie şi-a dezvoltat propriul sistem intern de proceduri juridice şi structuri de protecţie a drepturilor, care au servit, de-a lungul istoriei, şi încă mai servesc drept prototipuri şi modele complementare sistemelor legale laice. Fiecare tradiţie îşi are apărătorii şi profeţii, vechi şi moderni, care lucrează pentru atingerea idealurilor drepturilor religioase, pentru ei înşişi şi pentru alţii.

În ultimii cîţiva ani, fiecare dintre marile religii ale Cărţii a început să se transforme din moaşă în mamă a drepturilor omului. Schimbările se fac încet, prin adaosuri, uneori controversate, alteori chiar fatale — dar procesul transformării pare inevitabil. În tradiţia iudaică, Yoram Dinstein, Natan Lerner, Asher Maoz, Aaron Kirschenbaum, David Daube şi alţii au preluat conducerea. În tradiţia islamică, Abdullahi An-Naim, Mohammad Talbi, Adama Dieng şi mulţi alţii dezvoltă acest domeniu. Ştiu suficient de multe despre lucrările importante în domeniul drepturilor, în cadrul acestor două tradiţii, ca să-mi dau seama că nu le pot rezuma în mod adecvat. Ştiu cîte ceva despre transformarea drepturilor omului în cadrul tradiţiei creştine şi către acest subiect mă întorc în secţiunea finală.

Dreptul, religia şi drepturile omului: cîteva exemple creştine

Biserica creştină mai are de parcurs două etape în transformarea dintr-o *„moaşă"* într-o *„mamă"* a drepturilor omului. În primul rînd, dat fiind palmaresul ei pătat, biserica trebuie să-şi recunoască greşelile din trecut în privinţa drepturilor. Biserica

modernă a parcurs deja această etapă de vreo cîteva ori — de la confesiunea celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului asupra complicității anterioare la autoritarism, la repetatele confesiuni ale bisericii contemporane de a fi sprijinit anterior apartheidul, rasismul, sexismul, socialismul şi antisemitismul. Dar nu este nici necesar, nici constructiv pentru biserică să se complacă în vinovățiile trecutelor violări ale drepturilor omului. Însă a mărturisi păcatele trecute, a face restituțiile necesare şi a nu mai păcătui sînt trepte esențiale pentru a face credibilă participarea la regimul drepturilor.

În al doilea rînd, dată fiind noua importanță şi precipitare a dezbaterii drepturilor din zilele noastre, Biserica trebuie să fie deschisă unei noi *„hermeneutici a drepturilor omului"*: metode proaspete de interpretare a textelor sfinte şi tradițiilor, care vor recupera şi vor reimplanta acele învățături religioase şi activități care sînt favorabile drepturilor omului. Biserica parcurge cu mai multă grijă această a doua etapă. Biserica romano-catolică a păşit cu curaj, în urma celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului, către dezvoltarea unei teologii şi apărări rafinate a drepturilor omului. Principalele biserici protestante şi ortodoxe au fost mai prudente, susținînd căldicel beneficiile mişcării pentru drepturile omului, fără a dezvolta o teologie perfecționată a drepturilor omului sau o apărare susținută a lor. Recenta eliberare a bisericilor ortodoxe din fostul bloc sovietic şi recenta explozie a implicării protestantismului în politica latino-americană, africană şi est-europeană, sugerează faptul că aceste tradiții ar putea curînd să păşească, cu mai mult curaj, pe drumul drepturilor.

O *„hermeneutică a drepturilor omului"* ne permite să vedem că tradițiile catolică, protestantă şi ortodoxă au avut şi au încă ceva de oferit unui regim al drepturilor omului. Fiecare tradiție îmbrățişează norme teologice care furnizează principalele cărămizi în construcția oricărei teorii a drepturilor omului: conştiință, demnitate, rațiune, libertate, egalitate, toleranță, dragoste, deschidere, responsabilitate, dreptate, milă, justiție, răspundere, convenție, comunitate, printre alte concepte cardinale. Fiecare tradiție şi-a dezvoltat propriul sistem intern de proceduri legale şi a asigurat recunoaşterea drepturilor şi îndatoririlor membrilor săi, de o manieră meritînd considerația, dacă nu întotdeauna emulația. Fiecare tradiție îşi are apărătorii şi profeții, vechi şi moderni, care lucrează pentru atingerea idealurilor drepturilor omului, pentru ei înşişi şi pentru alții.

Contrar părerii încetățenite, teoria şi practica drepturilor omului nu este nici nouă, nici laică la originea ei. Dimpotrivă, drepturile omului sînt, în mare parte, fructele seculare ale teologiei creştine clasice şi care, dată fiind starea lor de astăzi, au nevoie din nou să se hrănească din sînul bisericii. O *„hermeneutică a drepturilor omului"* ne permite să revendicăm roluri de mult obscure pe care tradiția creştină le-a jucat în cultivarea drepturilor omului în trecut. Ea ne permite de asemenea să rebotezăm principii şi practici familiare în cadrul acestor tradiții, care ar favoriza dezvoltarea drepturilor omului în viitor.

Următoarele subsecţiuni vor examina, pe rînd, contribuţiile trecute şi potenţiale la drepturile omului, oferite de tradiţiile catolică, protestantă şi ortodoxă. Pe cînd fiecare dintre aceste tradiţii se bazează pe precedente comune, biblice şi patristice, fiecare oferă o perspectivă şi o practică unică asupra drepturilor omului, care au nevoie să facă parte din serviciul legal al bisericii, în secolul următor.

Tradiţia catolică

Biserica romano–catolică este, paradoxal, prima şi ultima tradiţie din cadrul creştinătăţii care îmbrăţişează doctrina drepturilor omului.

La începutul acestui mileniu, biserica catolică a condus prima mare *„mişcare pentru drepturile omului"* a Occidentului, în numele *„libertăţii bisericii"* (libertas ecclesiae). În timpul revoluţiei papale a Papei Grigore al VII-lea (1073—1085) şi a succesorilor săi, clerul catolic şi-a răsturnat asupritorii regali şi civili şi a pus bazele bisericii, ca o corporaţie legală şi politică autonomă, în cadrul creştinătăţii apusene. Pentru prima oară, biserica şi-a revendicat cu succes jurisdicţia unor persoane — studenţi, clerici, pelerini, evrei şi musulmani —, şi a unor subiecte ca: doctrina şi liturghia, proprietatea ecleziastică, propria organizare şi patronatul, căsătoria şi relaţiile de familie, educaţia, caritatea şi moştenirea, promisiunile verbale, jurămintele şi diferitele contracte şi toate felurile de delicte morale şi ideologice. Biserica şi-a atribuit aceste revendicări jurisdicţionale în parte datorită faimoasei delegări de către Cristos a Sfîntului Petru, prin a-i oferi cheile (Matei 16:18) — o cheie a ştiinţei de a discerne cuvîntul şi voinţa lui Dumnezeu şi o cheie a puterii de a pune în practică şi de a întări acel cuvînt şi acea voinţă, prin lege. Biserica şi-a atribuit de asemenea aceste noi revendicări ale autorităţii lor tradiţionale, pe baza formei şi funcţiei tainelor creştine. În secolul al XV-lea, biserica se adunase deja în jurul sistemelor holistice ale celor şapte taine ale legilor dreptului canonic, care erau recunoscute în tot Occidentul.

Dreptul canonic medieval era bazat, în cea mai mare parte, pe conceptul drepturilor individuale şi corporatiste (iura). Dreptul canonic definea drepturile clerului la oficiile liturgice şi beneficii ecleziastice, scutirea de taxe şi îndatoriri civile, imunitatea în faţa anchetei civile şi a mărturiei obligatorii. El definea drepturile organizaţiilor ecleziaste ca parohiile, mănăstirile, organizaţiile de caritate şi breslele de a se forma şi dizolva, de a accepta şi respinge membri, de a stabili ordinea şi disciplina, de a dobîndi, folosi şi înstrăina proprietatea. Definea drepturile conformiştilor religioşi de a slăvi, a face prozeliţi, a menţine simboluri religioase, a participa în călătorii sfinte, pelerinaje religioase şi de a-şi educa copiii. Definea dreptul săracilor, al văduvelor, al nevoiaşilor de a căuta consolare, sprijin şi adăpost în biserică. O mare parte din bogata dantelărie juridică a dreptului canonic medieval era organizată, ca substanţă şi procedură, în forma drepturilor. Cu siguranţă că aceste drepturi erau însoţite de îndatoriri şi nu

reveneau, fără nici o discriminare, orişicui. Numai credincioşii catolici, şi nu evreii, musulmanii sau ereticii se bucurau de deplina protecţie a drepturilor, iar drepturile lor urmau a fi exercitate prin cuvenitele constrîngeri ecleziastice şi solemne. Dar formularea medievală de bază a drepturilor la scutire, imunitate, privilegii şi beneficii, ca şi exerciţiul liber al serviciului religios, călătoriei, cuvîntului şi învăţămîntului a persistat, incluzînd din ce în ce mai mulţi oameni, pînă astăzi.

Dar în parte datorită exceselor Reformei protestante a secolului al XVI-lea, s-au închis uşile acestei elaborări catolice proprii a unui regim perfecţionat al drepturilor omului. *Conciliul din Trent* (1545—1563) a confirmat, cu unele modificări, structura internă a drepturilor prevăzute de legea canonică. Însă biserica a lăsat continuarea laică a tradiţiei medievale a drepturilor omului în mare parte pe seama organismelor nebisericeşti şi a credincioşilor necatolici. Biserica catolică a tolerat în general eforturile protestante şi umaniste în domeniul drepturilor, la sfîrşitul secolelor XVI şi XVII, construite pe fundamentele dreptului biblic şi canonic. Oricum, biserica a devenit din ce în ce mai intolerantă în privinţa teoriei iluministe a drepturilor, fundamentată pe teoriile laice ale individualismului şi raţionalismului. Învăţăturile iluministe în privinţa libertăţilor, a drepturilor şi separării bisericii de stat veneau în conflict direct cu învăţăturile catolice privind dreptul natural, binele comun şi subsidiaritatea. Intoleranţa arătată de biserică faţă de asemenea formulări a permis ostilitatea directă după Revoluţia Franceză, mai ales în usturătorul *Expozeu al greşelilor* din 1864. Deşi n-a fost împotriva instrumentelor ulterioare cum ar fi *Rerum Novarum* (1891) şi *Quadragesimo Anno* (1934), Biserica Catolică a avut prea puţină răbdare cu reformele drepturilor omului şi regimurile democrate ale sfîrşitului de secol XIX şi începutul secolului XX. În loc de asta, a recunoscut regimurile autoritare şi politicile guvernînd naţiunile europene, latino-americane şi africane unde catolicismul era puternic.

Al doilea *Conciliu al Vaticanului* (1962—1965) şi rezultanta acestuia au transformat atitudinea Bisericii Catolice faţă de drepturile omului şi democraţie. Într-o serie de impetuoase noi aserţiuni doctrinare — de la *Mater et Magistra* (1961) la *Centissimus Annus* (1991) — biserica a ajuns să susţină aceleaşi drepturi ale omului şi principii democratice pe care le înfierase ardent cu un secol în urmă. Mai întîi, biserica a susţinut drepturile şi libertăţile omului, nu numai în contextul intern, al dreptului canonic, dar şi într-un context global, al dreptului secular. Fiecare persoană, conform învăţăturii bisericeşti, este înzestrată de Dumnezeu cu *„demnitate, inteligenţă şi liber arbitru* [...] *şi are drepturi care izvorăsc direct şi concomitent din însăşi această natură."* Asemenea drepturi includ dreptul la viaţă şi la standarde adecvate de trai, la valori culturale şi morale, la activităţi religioase, adunare şi asociere, la căsătorie şi viaţă de familie şi la diferite beneficii şi şanse sociale, politice şi economice. Biserica a accentuat drepturile religioase la libertatea conştiinţei, la serviciul religios, la învăţămînt,

numindu-le *„primele drepturi ale oricărei ordini civice"*. Biserica a accentuat, de asemenea, nevoia de a echilibra drepturile individuale cu cele de asociere, mai ales cu acelea implicînd biserica, familia şi şcoala. Guvernele din toată lumea au fost încurajate să creeze condiţii favorabile realizării şi protejării acestor *„drepturi inviolabile"* şi au încurajat ofilirea oricărui tip de discriminare, fie ea socială sau culturală, bazată pe sex, rasă, culoare, diferenţe sociale, limbă sau religie. În al doilea rînd, ca un corolar al acestora, biserica a pledat pentru guvernarea constituţională limitată, dezinstituţionalizarea religiei şi separarea dintre biserică şi stat. Largul pluralism al bisericilor şi culturilor şi inerentele pericole în susţinerea de către stat a oricărei religii, au făcut ca biserica să semneze un mandat în alb unor asemenea forme democratice de guvernare.

Al doilea *Conciliu al Vaticanului* şi rezultantele sale n-au transformat numai atitudinea teologică, dar şi acţiunile sociale ale Bisericii Catolice, respectînd drepturile omului şi democraţia. După acest conciliu, biserica a devenit mai puţin centralizată şi mai activă din punct de vedere social. Episcopilor şi clerului local li s-a acordat o mai mare autonomie şi au fost stimulaţi să participe în problemele de politică locală şi naţională, să determine ca noile doctrine ale bisericii să aibă o greutate în probleme politice şi culturale. Biserica catolică a fost în consecinţă transformată dintr-un complice pasiv al regimurilor autoritariste într-un pledant plin de forţă al reformei democrate şi al drepturilor omului. Biserica catolică este o forţă importantă a noului val de democratizare politică ce a cuprins lumea la începutul anilor '70: fie prin declaraţii şi intervenţii ale eparhiei şi curiei papale, fie prin eforturile clerului local. Noile mişcări democratice şi ale drepturilor omului din Brazilia, Chile, America Centrală, Filipine, Corea de Sud, Polonia, Ungaria şi din alte părţi se inspiră în mare măsură din învăţăturile şi activitatea Bisericii Catolice.

Biserica Catolică a ajuns astfel la încheierea unui ciclu. A condus prima mişcare a drepturilor omului din Occident, la începutul celui de-al doilea mileniu. Ea este gata să conducă a doua mişcare mondială a drepturilor omului, la începutul mileniului trei, echipată cu o teologie şi o lege a drepturilor omului perfecţionate, şi cu aproape un miliard de membri în toată lumea. Biserica Catolică oferă o combinaţie unică de strategii locale şi globale, confesionale şi universale ale drepturilor omului, pentru secolul următor. În forul său interior şi al dreptului canonic, biserica are un cadru distinct al drepturilor omului, care protejează mai ales a doua generaţie de drepturi: cele care se referă la educaţie, caritate şi asistenţă medicală, în context sacru şi sacerdotal. În forul exterior al lumii şi al legii sale seculare, biserica are oricum un cadru universal al drepturilor omului, care pledează în special pentru prima generaţie de drepturi civile şi politice pentru toată lumea. Criticii văd acest serviciu bifurcat al drepturilor omului ca o încercare de a se servi pe sine, pentru a apăra egalitatea şi libertatea în afara bisericii şi pentru a perpetua patriarhatul şi elitismul în interiorul ei. Dar această critică are

prea puţină valabilitate. Dacă serviciul pentru drepturile omului al Bisericii Catolice va fi şi în continuare îndeplinit cu zelul dovedit de episcopatul prezent, el promite să aibă efecte monumentale asupra legii, religiei şi drepturilor omului în secolul următor.

Tradiţia protestantă

Una dintre ironiile mişcării contemporane a drepturilor omului este relativa tăcere a bisericilor protestante. De-a lungul timpului, bisericile protestante au produs cele mai rafinate teorii ale drepturilor omului şi au lucrat neobosit la efectuarea reformelor legale care urmau să apere aceste drepturi. Astăzi, multe biserici protestante s-au mulţumit pur şi simplu să confirme normele drepturilor omului şi să condamne abuzurile, fără o reflecţie teologică şi colectivă suficient de adîncă. Cu siguranţă că anumiţi teologi protestanţi de frunte s-au ocupat de această problemă în scrierile şi conferinţele lor. Un mare număr de grupuri protestante din cadrul bisericii, mai ales grupuri feministe şi libertiniste, au dezvoltat noi aspecte importante. Dar încă nu s-a ivit nici o teorie, nici un program protestant sistematic în domeniul drepturilor omului.

Ironia face ca, într-adevăr, Reforma protestantă să fi fost, cu toate efectele ei, a doua mare mişcare a drepturilor omului din Occident. Martin Luther, Jean Calvin, Thomas Cranmer, Menno Simons şi alţi reformatori ai secolului al XVI-lea şi-au început cu toţii reformele cu o chemare la eliberare — eliberarea conştiinţei individuale de legile canonice şi controalele supărătoare, eliberarea funcţionarilor politici de puterea şi privilegiile clericale, eliberarea clerului local de guvernarea papală centrală şi asupritoarele controale princiare. Pe măsură ce radicalitatea Reformei făcea loc reconstrucţiei, reformatorii au pus la locul lor numeroase învăţături cardinale care erau (şi sînt încă) îngreunate de implicaţii privind naşterea drepturilor omului într-o ordine politică democratică.

Teologia protestantă clasică ne învaţă că o persoană este în acelaşi timp sfîntă şi păcătoasă. Pe de o parte, omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi legitimat de credinţa sa în Dumnezeu. Omul are o chemare distinctă, egală în demnitate şi sanctitate cu a celorlalţi oameni. El este profet, preot şi rege, poate predica, servi şi conduce în comunitate. Oamenii sînt deci egali în faţa lui Dumnezeu şi a semenilor lor. Fiecare om este înzestrat cu libertatea naturală de a trăi, a crede şi a-l sluji pe Dumnezeu şi pe semenul său. Fiecare om are dreptul la serviciiile religioase, la educaţie, la propria chemare. Pe de cealaltă parte, omul este plin de păcate şi aplecat spre rău şi egoism. El are nevoie de chingile legii pentru a se abţine de la a face rău şi a se îndrepta spre căinţă. El are nevoie să se asocieze cu alţii pentru a predica, a sluji şi a se conduce cu ajutorul legii şi prin dragoste. Fiecare om este, deci, o creatură comunitară. Fiecare persoană aparţine unei familii, biserici sau comunitate politică.

Protestanţii consideră că aceste instituţii sociale ale familiei, bisericii şi statului sînt de origine divină, dar în organizare omenească. Ele sînt create de

Dumnezeu şi conduse din poruncă divină. Ele sînt egale în faţa lui Dumnezeu şi sînt chemate să îndeplinească diferite funcţii divine în cadrul comunităţii. Familia este chemată spre a hrăni şi creşte copiii, spre a-i educa şi a-i disciplina, spre a fi un exemplu de dragoste şi colaborare. Biserica este chemată spre a propovădui cuvîntul, a împărţi tainele, a educa tineretul şi a-i ajuta pe cei nevoiaşi. Statul este chemat să protejeze ordinea, să pedepsească delictele şi să sprijine comunitatea. Deşi divine la origine, aceste instituţii sînt formate prin convenţie umană. Asemenea convenţii confirmă funcţiile divine, îndatoririle create acestor instituţii. Asemenea convenţii prevăd aceste îndatoriri, protejîndu-le de păcătoasele excese ale funcţionarilor care le îndeplinesc. Familia, biserica şi statul sînt astfel organizate ca instituţii publice, accesibile şi răspunzătoare reciproc şi în faţa membrilor lor. Biserica trebuie organizată ca o comunitate congregaţională democratică, cu separarea puterilor între păstori, vîrstnici şi diaconi, alegerea funcţionarilor pe perioade limitate ale îndatoririlor lor şi participarea imediată a congregaţiei la viaţa şi conducerea bisericii.

Grupurile protestante din Europa şi America au turnat aceste doctrine teologice în tipare democratice menite să protejeze drepturile omului; doctrinele protestante ale persoanei şi societăţii au fost turnate în tipare sociale democratice. Deoarece toţi oamenii sînt egali în faţa lui Dumnezeu, ei trebuie să fie egali şi în faţa agenţilor politici ai lui Dumnezeu în stat. Deoarece Dumnezeu a înzestrat toţi oamenii cu libertăţile naturale ale vieţii şi credinţei, statul trebuie să le asigure libertăţile civile similare. Deoarece Dumnezeu le-a dat tuturor chemarea de a fi profeţi, preoţi şi regi, statul trebuie să protejeze libertatea cuvîntului, a predicării şi a conducerii în cadrul comunităţii. Deoarece Dumnezeu ne-a creat pe toţi ca fiinţe sociale, statul trebuie să promoveze şi să protejeze o multitudine de instituţii sociale, mai ales biserica şi familia. Doctrinele protestante ale păcatului au fost turnate în tipare politice democrate. Atribuţiile politice trebuie protejate împotriva naturii păcătoase a funcţionarilor politici. Puterea politică, asemenea celei ecleziastice, trebuie distribuită între ramurile executivă, legislativă şi judecătorească, avînd toate autocontrol. Funcţionarii trebuie aleşi pe perioade limitate ale funcţiei lor. Legile trebuie codificate clar, iar discreţia bine păstrată. Dacă funcţionarii abuzează de atribuţiile lor, ei nu trebuie ascultaţi; dacă persistă în abuz, trebuie schimbaţi, folosindu-se forţa, dacă e nevoie.

În trecut, aceste învăţături protestante au ajutat la declanşarea cîtorva din marile revoluţii occidentale, în care lupta a fost dusă în numele drepturilor omului şi al democraţiei. Acestea au fost forţele ideologice care au impulsionat revolta hughenoţilor francezi, a pietiştilor olandezi şi a presbiterienilor scoţieni împotriva asupritorilor lor monarhici în ultima parte a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea. Ele au fost arme importante în arsenalul revoluţionarilor din Anglia, America şi Franţa. Ele au fost surse importante de inspiraţie şi instruire în timpul marii epoci de construcţie

democratică în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, în America şi Europa Occidentală. În acest secol, ideile protestante despre drepturile omului şi democraţie au ajutat la orientarea reformei constituţionale în Franţa, Germania, Italia şi ţările iberice, în perioada postbelică şi a mişcărilor democrate împotriva autocraţiei coloniale în Africa şi împotriva recrudescenţei fascismului în America Latină.

Aceste importante învăţături şi practici protestante au multe de oferit regimului drepturilor omului în secolul XXI. Teologia protestantă se fereşte de extremele reducţioniste, şi din partea libertinismului care sacrifică comunitatea pentru binele individului, şi din partea socialismului, care sacrifică individul de dragul comunităţii. Ea se fereşte şi de extinderea exagerată a revendicărilor drepturilor omului, fundamentîndu-şi normele pe ordinea creaţiei, chemarea divină şi relaţiile în acord. Pe această bază, teologia protestantă izbuteşte realizarea unui echilibru unic între libertate şi responsabilitate, demnitate şi umilinţă, individualitate şi comunitate, politică şi pluralism.

A traduce aceste principii teologice în practica drepturilor omului este poate cea mai mare dificultate care stă în faţa bisericilor protestante, în viitorul apropiat. Tradiţia protestantă are nevoie de propriul său Vatican II, propria sa evaluare cuprinzătoare şi colectivă a rolului său viitor pe scena drepturilor omului. Bineînţeles, congregaţionalismul protestant militează împotriva unor asemenea acţiuni colective, aşa cum o fac şi numeroasele animozităţi vechi între sectele protestante. Dar acum nu este nici vreme şi nici nu merită să dăm importanţă snobismului denominaţional sau altor nerozii. Protestanţii trebuie să-şi semene propria lor sămînţă, distinctă, a drepturilor omului, atîta vreme cît cîmpul le este încă deschis. Altfel, în secolul care vine, recolta va fi mică şi nu va fi loc de autocompătimire.

Tradiţia ortodoxă

Bisericile ortodoxe mediteraneene, din Europa de Est şi Rusia şi-au bazat teologia drepturilor omului mai puţin pe demnitatea persoanei, şi mai mult pe integritatea legii naturale şi a comunităţii umane. Bisericile ortodoxe cred într-o lege naturală care e în acelaşi timp scrisă în inimile tuturor oamenilor şi rescrisă în paginile Scripturii. Legea naturală prescrie o sumedenie de îndatoriri pe care fiecare om le are faţă de ceilalţi şi faţă de Dumnezeu: să nu ucizi, să nu furi, să nu mărturiseşti strîmb, să nu ai alţi dumnezei şi altele. Căderea umanităţii în păcat a provocat adeziune faţă de asemenea îndatoriri morale, strict necesare supravieţuirii comunităţii umane. Dumnezeu a chemat statul să-şi asume principala răspundere pentru întărirea prin lege a acelor îndatoriri morale esenţiale acestei supravieţuiri.

După teologia ortodoxă clasică, drepturile omului sînt pur şi simplu reciprocele acestor îndatoriri morale prescrise în mod divin. Datoria morală a omului de a nu ucide, a nu fura sau a nu mărturisi strîmb împotriva aproapelui dau naştere drepturilor celuilalt la viaţă, proprietate şi demnitate. Datoria morală

a individului de a nu avea alţi dumnezei sau de a nu jura strîmb, dau naştere la dreptul de a sluji dumnezeul potrivit şi de a jura cinstit. Pentru fiecare îndatorire morală, învăţătură a legii naturale, există un drept moral reciproc. Aşa cum statul trebuie să traducă îndatoririle morale în îndatoriri legale, el trebuie să traducă drepturile morale în drepturi legale.

Pe baza acestei etici biblice străvechi, bisericile ortodoxe susţin un sistem triplu supraetajat de drepturi şi îndatoriri: (1) un sistem creştin sau „evanghelic" de drepturi şi îndatoriri, bazat pe principiile legii naturale a Scripturii, întărite de dreptul canonic al bisericii; (2) un sistem de „morală comună" al drepturilor şi îndatoririlor, bazat pe principiile legii universale naturale, acceptate de persoanele raţionale în toate timpurile şi locurile, principii întărite de agenţi mirali din interiorul comunităţii; şi (3) un sistem legal de drepturi şi îndatoriri, bazat pe legile constituţionale şi nevoile sociale ale comunităţii, care sînt întărite de legile pozitive dintr-un stat. Biserica nu este numai răspunzătoare pentru menţinerea celor mai înalte standarde ale drepturilor şi îndatoririlor morale printre credincioşii ei, dar ea slujeşte şi de agent moral în comunitate, cultivă înţelegerea „moralei comune" şi admonestează pastoral şi profetic pe aceia care violează această morală comună.

Conform tuturor acestora, episcopia ortodoxă a emis numeroase manifestări asupra drepturilor indivizilor, bazate pe legea naturală şi a condamnat violările drepturilor omului, mai ales în Balcani, Europa de Est şi Uniunea Sovietică. *Congresul Mondial al Episcopilor Ortodocşi* (1978), de exemplu, a salutat cea de-a treizecea aniversare a Declaraţiei Naţiunilor Unite, prin chemarea: *„Cerem neîntîrziat ca toţi credincioşii ortodocşi să nemurească această ocazie rugîndu-se pentru aceia ale căror drepturi ale omului sînt negate sau violate; pentru aceia care sînt hărţuiţi sau persecutaţi pentru convingerile lor religioase, fie ei ortodocşi sau neortodocşi, în multe părţi ale lumii."* Doi ani mai tîrziu, cel de-al 25-lea Congres Clerico–Laic al Arhidiocezei Ortodoxe Greceşti din America de Nord şi de Sud a pronunţat, sub imperiul *„legii naturale universale"* că *„drepturile omului constau din acele condiţii de viaţă care ne permit o dezvoltare deplină şi folosirea la maximum a calităţilor noastre umane de inteligenţă şi conştiinţă şi satisfacerea nevoilor noastre spirituale, sociale şi politice."* S-a atras apoi atenţia *„regimurilor totalitariste şi asupritoare să restabilească respectul pentru drepturile şi demnitatea individului şi să asigure exerciţiul liber şi neîngrădit, de către toţi cetăţenii, indiferent de rasă, etnie, orientare politică sau religioasă, al acestor drepturi vitale."*

Spre sfîrşitul secolului XX, bisericile ortodoxe din Rusia, Balcani şi Grecia s-au orientat şi ele spre o doctrină a separării bisericii de stat. În mod tradiţional, bisericile ortodoxe susţineau că autorităţile civile erau trimise de Dumnezeu, chemate să guverneze *„politica externă şi vremelnică a bisericii."* Ele acceptau astfel controlul civil asupra multor probleme de organizare şi administrare

ecleziastică. Odată cu formarea unui stat ateu în Uniunea Sovietică, un stat musulman în Balcani şi un stat din ce în ce mai antagonist în Grecia şi Turcia, din raţiuni care privesc propria sa supravieţuire, biserica s-a deplasat spre o doctrină a separării bisericii de stat.

Cea mai mare provocare a drepturilor omului, care stă în faţa tradiţiei ortodoxe în secolul următor va fi ajutorul pe care aceasta va trebui să-l dea călăuzirii reconstrucţiei culturale şi constituţionale a societăţilor post-socialiste în Europa de Est şi fosta Uniune Sovietică. Căderea Zidului Berlinului nu a adus numai libertăţi noi acestor — de multă vreme închise — societăţi, dar a adus şi un nou libertinaj. Aceste societăţi se confruntă acum cu degradarea morală, cu dizlocarea economică şi cu suferinţa umană, la o scară fără precedent. Ele se confruntă cu renaşterea vechilor duşmănii între rivalii religioşi şi culturali, anterior ţinuţi în frîu de un asupritor comun. Ele se confruntă cu un influx masiv de misionari străini, religioşi şi economici, care le oferă sisteme de convingeri şi practici flagrant diferite de cele promovate de statul socialist prăbuşit şi de lupta bisericilor ortodoxe. Un adevărat război al sufletelor a izbucnit aşadar în fostul bloc sovietic — o luptă pentru revendicarea sufletului tradiţiei morale şi culturale al acestor noi societăţi, o luptă pentru menţinerea aderenţei şi aderenţilor la vechile biserici ortodoxe.

Doctrinele abstracte ale drepturilor moderne ale omului vor avea prea puţină relevanţă în aceste societăţi din care lipseşte o constituţie puternică şi o practică sistematică a constituţionalismului. Oricare ar fi formele lor locale, această nouă dezvoltare constituţională va avea mult de cîştigat din teologia tradiţională ortodoxă a drepturilor bazate pe îndatoriri şi a acţiunii sociale bazată pe drepturi, a bisericii.

• • •

Anul trecut, primind Medalia Libertăţii în Philadelphia, preşedintele Cehiei, Vaclav Havel, avertiza un public american uluit: *„Conflictele culturale sînt în creştere şi sînt mult mai periculoase astăzi decît oricînd altcîndva de-a lungul istoriei. Sfîrşitul epocii raţionalismului a fost catastrofal, deoarece acum membri diferitelor culte tribale se războiesc unii cu alţii.* [...] *Prăpastia dintre raţional şi interior, obiectiv şi subiectiv, tehnic şi moral, universal şi unic se adînceşte din ce în ce mai mult."* Şi a urmat o lungă listă de exemplificări, care l-a lăsat pe cel mai euforic dintre spectatori privind neliniştit peste umăr.

Dar apoi, aşa cum face întotdeauna un bun poet dramatic, Havel a conchis cu aceste cuvinte, cu care voi concluziona şi eu: *„singura speranţă reală a oamenilor este astăzi, probabil, o renaştere a certitudinii că originea noastră este Pămîntul şi, în acelaşi timp, şi Cosmosul. Această conştiinţă ne furnizează capacitatea transparenţei sinelui. Politicienii pot repeta de mii de ori în foruri internaţionale că bazele noii ordini a lumii trebuie să fie respectul universal pentru drepturile omului, dar acest lucru nu va însemna nimic atîta vreme cît acest imperativ nu derivă din respectul faţă de miracolul existenţei, miracolul*

universului, miracolul naturii, miracolul propriei noastre existenţe. Numai acela care se supune autorităţii ordinii universale a creaţiei, care apreciază dreptul de a fi parte din aceasta, de a participa la aceasta poate să se aprecieze cu adevărat pe sine şi pe semenii săi şi să respecte şi drepturile lor, la fel." ❑

Traducere de Alina Cadariu

*

***John WITTE, Jr.** (n. 1955) a absolvit dreptul la Harvard Law School în 1985, Cambridge (SUA), şi este profesor de drept şi etică la Emory Law School, ţinînd totodată cursuri şi la universităţile din Oxford, Toronto, Heidelberg, Tübingen etc. A publicat şapte cărţi, între care **Perspectiva globală a drepturilor religioase**, şi peste 60 de studii.*

John Witte, Jr., *Law, Religion, and World Peace*, elaborat pentru The Tami Steinmetz Center for Peace Research, Universitatea din Tel Aviv, publicat cu permisiunea autorului.

Religia şi ideea de drepturi

Louis Henkin

Ideea de drepturi individuale pare axiomatică americanilor, „*un adevăr* — spunea Jefferson — *de la sine înţeles*". Se ştie, de fapt, că ideea este una modernă, iar larga ei acceptare doar contemporană, de la al doilea război mondial încoace. Şi cu toate că ea este acum, după cîte se pare, un „adevăr" universal, şi evident, există alte adevăruri aflate în competiţie cu ideea de drepturi, ce încă mai continuă să suscite obiecţii şi împotrivire.[1]

Împotrivirea la ideea de drepturi nu constituie în mod necesar o contestare a valorilor fundamentale consfinţite prin documentele oficiale referitoare la drepturi. Nimeni, nici o ideologie, desigur, nu susţine că favorizează uciderea arbitrară, tortura, sclavia, condamnarea nevinovaţilor şi alte forme de nedreptate, abandonarea oamenilor pradă foametei sau analfabetismului, şi nici măcar violarea minoră ori întîmplătoare a intimităţii, refuzul libertăţii de exprimare sau al libertăţii religiei. Ceea ce întîmpină uneori împotrivire este *ideea* de drepturi şi caracteristicile ei esenţiale — concentrarea asupra individului, glorificarea autonomiei şi libertăţii acestuia, perseverenţa în ideea că indivizii au revendicări îndreptăţite de la societatea lor, că societatea trebuie să se mobilizeze pentru a asigura aceste drepturi, că indivizii îşi pot impune drepturile prin reparaţii judiciare ori de altă natură şi, mai presus de toate, că drepturile individului pot încurca socotelile celor aflaţi la putere şi „dejuca", dacă ar fi acceptate, binele public.

Nu ar trebui să surprindă faptul că există împotrivire la ideea de drepturi. Vreme de mii de ani au existat concepţii de bine, de viaţă bună şi de societate justă fără să fi existat ideea de drepturi. Există astăzi ideologii importante, cu rădăcini în vechi tradiţii, care precedă cu mult ideea de drepturi şi care nu au fost adaptate pentru a asimila ori lăsa loc drepturilor. Cele mai multe utopii moderne (şi nu numai cele anarhiste) îşi au fundamentul în comunitate, nu în individ, în îndatoriri nu în drepturi. Într-adevăr, pentru noi toţi, în toate societăţile, relaţiile importante — dragostea, familia, prietenia, buna vecinătate, comunitatea — nu au nevoie de ideea de drepturi şi nici loc pentru ea.

Lista scrierilor împotriva ideii de drepturi este lungă şi convingătoare. Din perspectiva unor concepţii despre bine, despre societatea justă sau despre viaţa bună, ideea de drepturi este egoistă şi promovează egocentrismul. Ea generează atomizare, dizarmonie, dezbinare, adeseori litigii (după cum o demonstrează zilnic viaţa din Statele Unite). Este antisocială, permiţînd individului şi încurajîndu-l să formuleze, potrivit viziunii sale proprii, pretenţii egoiste împotriva intereselor comune şi, în acelaşi timp, stabilite în comun. Ideea de drepturi pune democraţia într-o situaţie dificilă, negînd suveranitatea populară şi dejucînd intenţiile majorităţii. Atît în principiu cît şi în practică, ea poate preamări autonomia individului în detrimentul colectivităţii, egoismul în detrimentul *gemeinshaft*-ului, libertatea în detrimentul ordinii, discordia în detrimentul armoniei. Se afirmă că ideea de drepturi este ineficientă, ea tinzînd să anemieze societatea şi să o facă neguvernabilă. Glorificarea drepturilor bagatelizează îndatoririle şi inculcă neglijarea lor. Ea impune o viziune îngustă şi artificială asupra binelui public — securităţii naţionale, stării excepţionale, ordinii publice, moravurilor publice — şi retrage deciziile importante din mîinile celor aleşi să guverneze şi singurii apţi să guverneze. În multe societăţi, în diferite situaţii, ideea de drepturi ajută la imunizarea egoistelor interese de proprietate şi a pretenţiilor extravagante la autonomie şi libertate, fortificînd prin aceasta reacţiunea şi împiedicînd schimbarea socială revoluţionară.

Aceste obiecţii, precum şi altele, vin din partea unor idei şi ideologii diverse. Unele sînt variaţiuni pe tema utilitarismului, care pretinde că ţinteşte la creşterea fericirii generale şi la urmărirea binelui societăţii (sau a unei alte colectivităţi, mai restrînse) luată ca întreg, dar care comasează fiinţele umane şi nu ia în serios individul ca atare.[2] Astăzi, sursele obiecţiilor trebuie căutate la cei care privesc înapoi, dimpreună cu cei ce privesc înainte, culturi religioase tradiţionale, alături de forme contemporane de socialism şi profeţi ai modernizării şi dezvoltării.

Poate că este necesar, mai ales în Statele Unite, să justificăm citarea religiei ca ideologie alternativă, ca sursă de împotrivire la drepturi. Majoritatea americanilor se consideră devotaţi atît drepturilor cît şi religiei; ei percep libertatea religiei ca pe un drept elementar, iar interesul pentru această libertate ca pe o sursă fundamentală a ideii de drepturi şi a devotamentului faţă de aceasta. Ba mai mult, americanii (şi vest-europenii, precum şi alţii) în general trăiesc în societăţi seculare în liniile lor fundamentale, iar în Statele Unite, Constituţia insistă asupra dezinstituţionalizării religiei şi separaţiei complete dintre biserică şi stat. Ideologia noastră politică — inclusiv ideea de drepturi — pare în mare măsură distinctă, independentă, ba chiar irelevantă în raport cu religia sau ideologia religioasă. Pînă şi marea majoritate a indivizilor din Statele Unite care se declară sau sînt declaraţi religioşi nu par să găsească în religie un *Weltanschsaung* atotcuprinzător, care să conţină o ideologie

politică şi morală completă şi care să nu includă neapărat drepturile. Sau, poate, majoritatea americanilor nu iau religia în serios, o minimalizează, dînd mai puţin Domnului, şi foarte mult Cezarului.

Ca urmare, în Occident religia pare să aibă în vedere drepturile numai în calitatea ei de beneficiară a libertăţii religioase, însă chiar şi atunci cînd, ocazional, influenţa religioasă organizată este exercitată în numele moralităţii împotriva vreunei libertăţi — de exemplu, împotriva revendicării femeilor de a avea dreptul la avort, sau împotriva libertăţii de a publica sau citi materiale obscene, blasfemiatoare sau profanatoare —, obiecţiile însele pot fi formulate în termenii unor drepturi rivale. În alte părţi ale lumii însă, religia apare în opoziţie cu alte drepturi ale individului, de exemplu în părţi ale lumii islamice unde domneşte fundamentalismul (în Iran) sau în ţări în care bisericile creştine au sprijinit represiunea totalitarismului (în America Latină, în Africa de Sud, în Polonia). Lăsînd deoparte relaţiile cu puterea politică, religiile majore de pretutindeni (inclusiv cele prevalente în societăţile occidentale seculare) pretind că sînt ideologii complete şi că relaţia religiei, a gîndirii religioase, a teologiei ori doctrinei diferitelor religii cu ideea contemporană a drepturilor omului este ea însăşi o chestiune ideologică.

Religia nu este o idee simplă şi nici una unitară, iar relaţia ei cu ideea de drepturi nu este nici ea simplă sau unitară. Religiile majore pot să-şi aroge pe drept cuvînt paternitatea valorilor centrale ale drepturilor omului: bine şi rău, dreptate şi nedreptate, legalitate şi ilegalitate, egalitatea fundamentală a oamenilor, protecţia egală a legii. Însă rădăcinile marilor religii sînt străvechi, iar teologia şi ideologia lor s-au format în mare măsură înainte ca ideea de drepturi să fi fost concepută. Ideea de drepturi, mai ales de drepturi împotriva societăţii, a fost necunoscută vechiului iudaism, creştinism, islamism şi, cred, vechilor religii orientale şi altor culturi tradiţionale. Biblia, de pildă, nu cunoştea drepturi, ci numai îndatoriri, iar îndatoririle erau către Dumnezeu; cînd, după legea Domnului, îndatoririle cuiva către Dumnezeu erau legate de semenul său, acest semen era doar ceea ce am putea numi a treia parte beneficiară. (Pînă şi dragostea — „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" — era o poruncă şi o îndatorire; aproapele meu nu avea un „drept" de a fi iubit şi cu siguranţă nici un remediu pentru nereuşita mea de a-l iubi, lăsînd de-o parte putinţa de a i se plînge lui Dumnezeu). Binenţeles, limbile vechi nu aveau un termen prin care să desemneze drepturile şi chiar mai tîrziul nostru cuvînt englezesc (*right* — n.t.) sugerează derivarea sa din ceea ce este „*drept*", dintr-o teorie a binelui, a dreptăţii, fără nici o conotaţie de îndreptăţire individuală. Ba mai mult, ideea de drepturi ale omului este o idee politică ce are în vedere relaţia omului cu societatea politică, dar vechile religii şi celelalte culturi tradiţionale nu au avut o societate politică modernă în care individul ar putea avea relaţii de tip modern şi de la care el ar putea avea pretenţii.

Ideea de drepturi reflectă principiile moralităţii interpersonale; marile religii reflectă şi ele principiile moralităţii interpersonale, însă nu şi ideea de drepturi. Dreptatea constituia o poruncă divină, înfăptuită de Dumnezeu sau de reprezentanţii lui pe pământ. Pentru unele nedreptăţi victima beneficia de reparaţii pe lumea acesta şi în cea de dincolo. Aceleaşi principii de moralitate şi dreptate erau valabile şi în relaţia dintre individ şi autoritate (regele, de pildă) ambii în mod egal guvernaţi de legea lui Dumnezeu. Vezi dojenirea lui David pentru că a luat soţia lui Urie, a lui Ahab pentru uciderea lui Nabot în via sa (Samuel 2, 11—12, Regi 1, 21.). Însă revendicările împotriva puterii erau limitate, reparaţiile victimei pentru nesatisfacerea unor asemenea revendicări nu erau făcute pe această lume, ceea ce reducea considerabil posibilitatea ca individul să se bucure de beneficiile pământeşti hărăzite lui de dumnezeire.

Ba mai mult, valorile tradiţionale nu erau identice cu cele ale ideii moderne de drepturi: idealul tradiţional nu era acela al libertăţii[3], autonomiei şi intimităţii, ci supunerea faţă de voia lui Dumnezeu şi legea divină. La începuturi şi apoi mai multe milenii la rînd, centrul gîndirii religioase nu l-a constituit individul, ci comunitatea — neamul, poporul lui Israel, biserica, creştinătatea, islamul — voia lui Dumnezeu sau ordinea cosmică. În ordinea feudală a Europei medievale şi în societăţile necreştine din alte părţi ale lumii din aceeaşi perioadă, individul îşi ducea viaţa angrenat într-un lanţ de relaţii ierarhice. Idealul nu îl constituiau libertatea şi autonomia individului, ci concordanţa, supunerea, cooperarea, armonia, ordinea. Principiul conducător nu era egalitatea indivizilor, ci preocuparea pentru ierarhiile ordinii sociale, şi prin aceasta, nu contractul bazat pe voinţa şi asentimentul individului conta, ci statutul ce include responsabilitatea faţă de cei inferiori în ordinea ierarhică şi obligaţiile faţă de cei superiori. De asemeni, din perspectivă modernă, religiile adeseori realizau ordinea cu preţul inechităţilor, limitărilor libertăţii, oprimării individualităţii şi al subdezvoltării sociale şi individuale (şi chiar al subdezvoltării spirituale), asociate uneori cu ritualuri ce conţineau elemente de cruzime.

Drepturile individului, drepturile constituţionale, drepturile omului, drepturile împotriva autorităţii publice constituie o idee radicală şi o achiziţie mai tîrzie. Ea a venit după protestantism, care, combinînd forţe sociale şi economice, a adus o percepţie mai pronunţată a individului, a reliefat nu numai natura cosmică, ci şi natura umană, începînd să considere omul o entitate autonomă, o persoană, un egal al celorlalţi dinăuntrul societăţii. Ideea de drepturi a venit după ce Reforma a fărîmiţat biserica creştină şi a contribuit la încetarea identificării bisericii cu statul, după ce echilibrarea puterii politico-militare a dus la statul secular, la sistemul statal modern. Dizidenţii au început să revendice drepturi pentru indivizi (şi pentru bisericile lor) împotriva bisericii consacrate şi împotriva puterii politice aliniate ei. În aceste condiţii, religia, sau cel puţin

religiile ce se deosebeau de cea consacrată, nu se mai mulţumesc să se bizuiască pe simţul datoriei al celor aflaţi la putere (datoria toleranţei, carităţii, iubirii) şi nici să vadă fiinţa umană ca simplu beneficiar al acesteia; mai degrabă, religia a început să perceapă nevoile omului — nevoile sale religioase şi apoi alte nevoi — ca pe nişte chestiuni de drepturi, de îndreptăţiri potrivit unor legi mai înalte.

În noile şi diversele contexte politice şi sociale, gîndirea religioasă a trebuit să apeleze la ideea de drepturi ca la o parte integrantă a evoluţiei concepţiei despre Dumnezeu, om şi societate. Astăzi religia însăşi este nevoită să ia o atitudine faţă de societatea modernă şi de puterea politică modernă, chiar dacă numai din simplă autoapărare: multe religii sînt, într-o parte sau alta a lumii, religii oficiale şi au trebuit să-şi definească atitudinea ideologică faţă de revendicările din domeniul drepturilor omului pe care le au cetăţenii faţă de societăţi; fiecare religie este undeva în lume religia unei minorităţi şi trebuie să se adapteze statutului de minoritar; fiecare religie trebuie să reacţioneze la nevoile membrilor săi din marile şi depersonalizatele societăţi industriale şi urbane, dezvoltate sau în curs de dezvoltare. Însă nici măcar religiile occidentale, cu toate că avuseseră o experienţă îndelungată cu cezarul şi cu statul, nu au fost pregătite ideologic pentru ordinea politică şi socială modernă. Atitudinea lor ideologică faţă de drepturile şi îndatoririle individului vis-à-vis de puterea politică a avut o evoluţie nehotărîtă şi a cunoscut forme diferite în cadrul diferitelor religii, în locuri şi epoci diferite. Adeseori aceste atitudini au fost determinate de faptul că religia respectivă era de stat sau minoritară, precum şi de tipul puterii politice — teocratice, monarhice, republicane sau democratice, sau, mai recent, totalitare sau autoritare. Nici pînă la această dată, religiile nu au dezvoltat o concepţie clară asupra suveranităţii populare şi democraţiei, sau asupra ideii drepturilor individului.

Astăzi, religia şi ideologia religioasă îmbrăţişează, ba chiar îşi revendică, valorile umaniste ce stau la baza drepturilor omului. Religia şi ideologia religioasă vin în sprijinul dreptăţii (inclusiv al dreptăţii economice), resping tortura şi alte tratamente inumane[4], se opun sclaviei, sînt pentru desfăşurarea unor procese juste, insistă asupra libertăţii religiei (cel puţin în ce le priveşte), încurajează participarea la guvernare. Chiar şi unele religii care nu au făcut-o înainte, acum sînt capabile să accepte tolerarea străinului, dacă nu chiar egalitatea lui, reevaluează ierarhiile şi castele, lărgesc rolul femeilor. Ideologic însă chiar şi astăzi ideea de drepturi este o idee incomodă pentru religie. Religia se împotriveşte plasării individului în centru, ideii îndreptăţirii individului, revendicărilor împotriva societăţii (care, parte, include societatea religioasă), restrîngerii binelui colectiv, inclusiv a binelui religios, în numele individualismului, posibilităţii individului de a încurca socotelile puterii, minimei limitări a drepturilor, concepţiilor îngustate de ordine publică. Religia se mai împotriveşte drepturilor şi în calitatea lor de ideologie seculară independentă, bazată pe o viziune neteologică asupra naturii,

omului şi societăţii. Cu toate că religia poate să reacţioneze cu înţelegere la revendicarea drepturilor economice şi sociale ce îşi au corespondentul religios în îndatorirea milosteniei, ea poate percepe accentul pus pe individ şi apoteoza autonomiei şi libertăţii ca hybris, de nu chiar idolatrie înclinată spre materialism şi hedonism. Cînd drepturile omului proclamă libertatea conştiinţei şi a religiei, religia poate primi aceasta cu bucurie în ce o priveşte ca pe o chestiune de lege divină sau de drepturi naturale, dar ea poate considera pretenţia la libertatea religiei şi ca implicînd egalitatea tuturor religiilor (precum şi a sistemelor nereligioase, a ateismului şi agnosticismului), ca pe o respingere a adevăratei religii, poate ca pe o banalizare a întregii religii. Religia este suspicioasă la apariţia drepturilor şi ca un posibil concurent, capabil să corecteze inadecvările religiei faţă de lumea modernă.

Totuşi, încetul cu încetul, religia, religiile — principalii purtători de cuvînt ai unei viziuni alternative asupra Binelui — au ajuns ele însele să conştientizeze necesitatea drepturilor omului în lumea modernă: odată cu dezvoltarea societăţilor, în societăţile pluraliste, în societăţile urbane unde individul este singur, dar unde o anume singurătate este poate esenţială pentru demnitatea individului. Odinioară, în societăţile omogene, ermetice, religia oferea o imagine exhaustivă a Binelui, bazată pe ordine, colectivitate, armonie. Chiar şi în absenţa ideii de drepturi, principiile moralei religioase, ce reflectau Regula de Aur şi reciprocitatea, şi care erau sprijinite de îndatorirea de a iubi şi de a te milostivi, au făgăduit, uneori chiar au realizat versiuni demne de respect ale societăţii juste şi poate chiar ale unei vieţi bune. Dar pînă şi atunci, din perspectiva noastră modernă, sub aspect ideologic şi practic, religia oferea societatea justă credinciosului, şi nu necredicíosului, băştinaşului, nu străinului, bărbatului, nu femeii, stăpînului, nu sclavului. Astăzi, religiile — cel puţin unele dintre ele — recunosc tot mai mult că ideea de drepturi ale omului este necesară pentru a impulsiona religiile — cît de cît — să reevalueze practici străvechi, mai puţin chestiuni de doctrină teologică sau alte valori solide, cît relicve ale sociologiei unor societăţi de mult apuse.

Religia va continua să respingă drepturile omului ca ideologie totală. Ea consideră că drepturile omului — drepturi reci — nu oferă căldură, sentimentul apartenenţei, integrare, nevoia de dragoste, prietenie, familie, caritate, fidelitate, înţelegere, sacralitate, ispăşire, răscumpărare şi iertare. Dar dacă drepturile omului poate nu sînt suficiente, ele sînt necesare cel puţin. Dacă ele nu aduc bunăvoinţă în cadrul familialului, aduc în schimb — ceea ce de multe ori religiile nu au reuşit — respectul faţă de străin. Drepturile omului nu constituie o ideologie alternativă completă, însă constituie un *prag* necesar pentru a face alte valori — inclusiv religia — să înflorească. Drepturile omului nu numai că protejează religia, ci au ajuns deseori să servească eticii religioase în aspecte şi contexte în care religia însăşi s-a dovedit a fi insuficientă. Drepturile omului sînt măcar o „teologie" anexă pentru societăţile urbane, seculare, pluraliste.[5] Religia poate accepta, dacă nu chiar adapta

ideea de drepturi ca pe o afirmare a propriilor ei valori, putînd să se dedice astfel unor domenii mai profunde, mai întinse, aflate dincolo de cuprinderea obişnuită a drepturilor omului. Religia se poate îngriji — aşa cum ideea drepturilor omului nu o poate face adecvat — de tensiunile dintre drepturi şi îndatoriri, dintre individ şi comunitate, dintre material şi spiritual.

M-am referit la religie mai ales sub forma reprezentată de aşa-numitele religii occidentale. Ideea de drepturi nu s-a bucurat de o receptare şi experienţă diferită în cadrul religiilor orientale şi al altor culturi tradiţionale. Ideea de drepturi ale omului a fost contestată ca o manifestare distructivă, inutilă, neasimilabilă şi străină a imperialismului cultural occidental de către acestea — sau, mai exact, de către comentatorii occidentali, în numele acestora. Eu socotesc greşită această perspectivă. Se poate, într-adevăr, ca răspîndirea ideii drepturilor omului să fi fost posibilă prin dominaţia şi exemplul occidental.[6] Gînditorii occidentali au dezvoltat ideea de drepturi ca pe un principiu de teorie politică care să fie expresia unei relaţii juste dintre individ şi puterea organizată din societatea politică, dar ipotezele morale şi valorile care stau la baza acestei idei pot fi găsite atît în Orient cît şi în Occident, atît în confucianism cît şi în budhism precum şi în iudaism, creştinism sau islamism. Esenţa ultimă a drepturilor omului — dreptul la integritatea fizică şi psihică a persoanei, la autonomia ei elementară, la autonomie în chestiuni personale, la egalitate în faţa legii, la eliberarea de ameninţarea torturii, sclaviei, întemniţării arbitrare — sînt cu siguranţă la fel de dragi omului oriental ca şi celui occidental. Contactele între ideea drepturilor omului şi ideologia tradiţională nu au dus la conflict, ci la acomodare şi transformare reciprocă, la suprapunerea unei ideologii seculare cu a altora, religioasă, străveche, suprapunere ce a avut ca rezultat o varietate de ideologii ale drepturilor omului. Tradiţiile sînt de acum reinterpretate în lumina ideii drepturilor omului.[7] Ideea de drepturi şi conţinutul său elementar, lipsit de vanităţi, nu numai că răspund intuiţiilor morale proprii acestor culturi, ci au fost chiar îmbrăţişate cu căldură de societăţile tradiţionale. Este cu siguranţă relevant, de nu chiar concludent, că reprezentanţii acestor societăţi — pînă şi reprezentanţii lor oficiali care, ca destinatari ai revendicărilor, ar avea motive să se împotrivească ideii de drepturi —, şi-au însuşit cu consecvenţă şi în totalitate această idee precum şi mare parte a implicaţiilor ei. Drepturile omului au fost primite cu entuziasm nu numai de elitele mai timpurii, educate în Occident, ci şi de liderii mai tineri, educaţi acasă, cum ar fi, în vremea din urmă, cei din Organizaţia Unităţii Africane. Cînd purtătorii de cuvînt ai acestor societăţi susţin prioritatea drepturilor sociale şi economice, ei nu resping ideea de drepturi, ci o adoptă; ei nu contestă acesteia conţinutul politico-civil, ci afirmă interdependenţa fundamentală a tuturor drepturilor recunoscute. Cînd invocă necesităţile dezvoltării ca bază a limitării drepturilor, ei, desigur, nu fac trimitere la valorile tradiţionale, ci la un set diferit de valori, moderne, de import.[8]

Din cele citite pe această temă trag concluzia că ideea de drepturi, aşa cum este ea înţeleasă în momentul de faţă, a fost — este — nefamiliară ca atare societăţilor tribale, după cum a fost odinioară — nu aşa demult —, nefamiliară culturilor occidentale. Din motive religioase sau cvasi-religioase, societăţile tradiţionale au avut concepţii despre bine ce glorificau nu individul, ci o altă unitate superioară — viaţa, succesiunea generaţiilor, satul, tribul, ordinea cosmică. Unele tradiţii acordau puţină importanţă vieţii individului aşa cum o înţelegem noi — a indivizilor ce trăiesc în momentul acesta, aflaţi între naştere şi moarte. Ei aveau de asemenea tendinţa de a preamări ordinea, iar nu libertatea, armonia, iar nu revendicările adverse, nu egalitatea, ci autoritatea şi uneori ierarhia şi castele cu responsabilităţi reciproce. În ciuda scuzelor protestatare, este totuşi evident că autoritarismul, castele, ierarhiile nu au adus de obicei armonia, respectul şi responsabilitatea reciproce (nu mai mult, după cum s-a pretins, decît în cazul sclaviei din America). De asemeni, în cele mai multe din aceste societăţi, mai ales bărbaţii erau cei care insistau că femeile îşi găseau demnitatea şi împlinirea în rolul tradiţional de aservire ce le era rezervat de morala tradiţională. Însă valorile elementare, fundamentale — eliminarea ameninţării cu tortura sau uciderea arbitrară, cu sclavia sau întemniţarea nejustificată, noţiunile de dreptate, de judecare dreaptă (în contexte locale) — în general nu le-au fost străine acestor societăţi. Dacă mai persistă unele practici străvechi ce implică inegalitate, cruzime sau sclavie, ele sînt totuşi respinse de un *Zeitgeist* care nu numai că reflectă ideile occidentale, ci dezvoltă şi altele, autohtone.

Poate că în sat, chiar în lipsa ideii de drepturi, comunitatea şi empatia ofereau demnitate şi împlinire, şi că o persoană neobişnuită putea găsi oarecare libertate şi autonomie pe tărîm spiritual sau se putea muta altundeva. Dar societăţile tribale evoluează, dacă nu cumva se dezintegrează, şi nu individualismul şi ideea de drepturi sînt acelea care le subminează. Asemeni culturilor occidentale tradiţionale, comunităţile naţionale deja pluraliste şi în curs de dezvoltare, industrializare, urbanizare din Asia, Africa şi America Latină, se orientează făţiş spre drepturile omului pentru ajutor în protejarea nu numai a demnităţii personale, şi îşi adaptează ideile şi ideologiile proprii la ideea drepturilor omului. (...)

*

Probabil că drepturile omului au devenit ideea timpului nostru în parte din cauză că epoca noastră este una a dezvoltării, industrializării şi urbanizării, ce au contribuit în multe părţi ale lumii la subminarea a ceea ce pentru mult timp oferiseră individului religia şi tradiţia. În lumea noastră modernă şi în curs de modernizare, ideea drepturilor omului poate uneori apare ca o ideologie aflată în concurenţă cu religia, ca o ameninţare la adresa societăţilor tradiţionale, ca un obstacol în calea socialismului totalitarist ori a dezvoltării accelerate. Însă ideea de drepturi nu este o ideologie completă, atotcuprinzătoare şi nu se află, în

realitate, în competiţie cu alte ideologii. Religia explică şi alină, tradiţia sprijină, socialismul se implică, dezvoltarea construieşte; ideea drepturilor omului nu face nimic din toate acestea. În lumea de astăzi — şi cea de mîine — nu va scade probabil nevoia de ceea ce au făgăduit şi au oferit religia şi tradiţia, de lucrurile spre care se străduieşte socialismul, de ceea ce va aduce dezvoltarea; ideea de drepturi nu se află nici în contradicţie, nici în competiţie cu vreuna dintre ele. Mai degrabă, religia, societăţile tradiţionale, socialismul, adepţii dezvoltării vor descoperi, cred eu, că ţelurile şi valorile lor, în însăşi evoluţia lor specifică, atîrnă de demnitatea şi împlinirea individului, şi că, într-o lume modernă, ele au nevoie să fie ferm sprijinite de ideea drepturilor omului.

În ceea ce priveşte omul şi universul nu există un acord între viziunile seculare şi cele teologice, între cele tradiţionale şi cele moderne. Nu se poate dovedi şi nici măcar susţine convingător că o economie în mare parte liberă sau o planificare generală vor duce mai repede la societatea justă sau la binele omului ca individ. Există acum însă un consens constructiv potrivit căruia au importanţă fiecare bărbat şi fiecare femeie, de la naştere şi pînă la moarte, şi au îndreptăţire la o esenţă ireductibilă de integritate şi demnitate. În cadrul acestui consens şi al lumii căreia i-am dat şi îi dăm formă, ideea drepturilor omului este ideea esenţială.❑

Traducere de Doina Baci

NOTE

1. Mă refer la alternativele sau împotrivirea la ideea de drepturi; nu am în vedere aici condiţia precară a drepturilor omului în diferite ţări, opera unor oameni răuvoitori, corupţi, cruzi sau inconştienţi. Violarea drepturilor poate fi, într-o oarecare măsură, reflectarea împotrivirii la ideea de drepturi sau la unele aspecte ale acesteia, dar lucrurile nu se prezintă întotdeauna astfel. În Statele Unite, de ale căror documente referitoare la drepturi americanii spun că sînt pe drept cuvînt mîndri au zilnic loc — potrivit constatărilor tribunalelor— violări ale drepturilor omului. S-ar putea spune într-adevăr că aici se înregistrează mai multe încălcări confirmate, oficiale decît oriunde altundeva în lume. Însă tocmai această înregistrare a lor este dovada nu a respingerii ideii de drepturi, ci mai degrabă a devotamentului faţă de aceasta.

2. Utilitarismul este de obicei rezumat în formule precum „binele cel mai mare pentru cei mai mulţi" sau „fericirea maximă per total". Nici una din formule nu se află în slujba individului şi realizarea oricăreia poate presupune sacrificiul suprem al multor indivizi. Ideea drepturilor omului se concentrează asupra individului, consideră că indivizii au importanţă egală şi limitează măsura în care individul poate fi sacrificat pentru binele majorităţii, pentru creşterea la maximum a fericirii sau pentru binele comun.

Ideea de drepturi este uneori contestată şi de „comunitarişti" a căror convingere este că individul se află inevitabil „amplasat" într-o comunitate şi care consideră că accentul pus pe drepturi este o sursă de dezbinare. Partizaniii ideii de drepturi sînt de acord că individul nu este total izolat, însă susţin că respectul pentru drepturile individului contribuire şi el la comunitate şi că este esenţial în special pe măsură ce comunităţile se lărgesc.

3. A face ceea ce este bine în propria opinie însemna anarhie şi decădere morală. Compară Cartea Judecătorilor 17:6, 21:24.

4. Însă unele religii acceptă sau stăruiesc asupra unor forme de pedeapsă care, conform standardelor internaţionale ale drepturilor omului, sînt neîndoielnic inumane.

5. Religia s-a adaptat şi se adaptează la ideea drepturilor omului, la justificările sale eclectice sau seculare, ba chiar în absenţa acestor justificări; ea a găsit, în paralel, justificări religioase în egalitatea oamenilor, în crearea omului după chipul lui Dumnezeu, în strămoşul comun al omenirii.

6. Dacă gînditorii occidentali au dat lumii conceptul de drepturi şi terminologia drepturilor, în schimb societăţile occidentale s-au dovedit la fel de rezistente la această idee ca oricare altele, iar cele mai grave încălcări ale drepturilor omului din zilele noastre au fost comise în ţările occidentale.

7. Împotrivirea la ideea de drepturi pe motiv că este individualizată şi că generează dezbinare este şi ea greşită. În special americanii sînt uneori induşi în eroare de tendinţa din societatea noastră de a afirma şi insista asupra drepturilor proprii. Însă ideea de drepturi este exprimată just nu numai — nu în special — în afirmarea propriilor drepturi, ci în recunoaşterea, respectarea şi lupta pentru drepturile celorlalţi.

8. Alte idei politice contemporane — suveranitatea, democraţia, socialismul — sînt şi ele de origine occidentală, dar sînt îmbrăţişate de societăţi din toate colţurile lumii.

*

***Louis HENKIN** a absolvit Harvard Law School, şi este profesor emerit la Columbia University, preşedinte al Centrului de Studii a Drepturilor Omului. A publicat mai multe cărţi, dintre care **Foreign Affairs and the Constitution; The Rights of Man Today; How Nations Behave; Law and Foreign Policy; International Law: Politics and Values; The Age of Rights; Constitutionalism, Democracy and Foreign Affairs**, este co-autor al volumului **Human Rights in Contemporary China**.*

Louis Henkin, *Epilogue: Human Rights and Competing Ideas. Religion and Other Traditional Ideologies*, din volumul **The Age of Rights**, p. 183—188, preluat cu permisiunea The Columbia University Press.

Ortodoxia răsăriteană şi drepturile omului

ADAMANTIA POLLIS

1. Introducere

Brutalitatea holocaustului din Europa celui de-al doilea război mondial a accelerat preocuparea internaţională privind drepturile omului. Astăzi, toate ţările îşi afirmă, retoric dacă altfel nu, adeziunea la standardele internaţionale ale drepturilor omului, începînd cu Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, din 10 decembrie 1948, chiar dacă unele violează flagrant tocmai aceste standarde, aşa cum au fost ele dezvoltate de Naţiunile Unite şi de organizaţiile regionale. Dar este important să reţinem că gîndirea filozofică, aceea care a articulat conceptul drepturilor individuale, a apărut tîrziu în istoria umanităţii. Anterior secolelor XVI şi XVII, înaintea Renaşterii şi a filozofilor politici liberali, noţiunea seculară a drepturilor individuale ale omului nu fusese conceptualizată şi, prin urmare, ea nu avea nici un înţeles. Dimpotrivă, noţiunile de viaţă „bună" sau „virtuoasă" inundau gîndirea premodernă.

În ultimele decenii, mişcarea spre integralitate a Europei Occidentale a presupus o moştenire intelectuală comună tuturor „europenilor". Noţiunea de drepturi individuale ale omului, mai ales aşa cum cum este ea concretizată de Convenţia Europeană pentru Protecţia Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale, constituie o dimensiune importantă a unei Europe în formare. Anumite ţări est-europene doresc să facă parte din noua Europă, şi atunci devine esenţială o analiză a trăsăturilor comune împărtăşite. O problemă critică pentru capacitatea Europei de Est de a deveni o parte a Europei democratice este în ce măsură individualismul, drepturile individuale şi pluralismul pot înflori acolo. Acest studiu examinează un aspect al problemei generale a unui sistem de valori împărtăşite de Est şi Vest, şi anume în ce măsură moştenirea religioasă a ortodoxiei, practicată în Balcani, Rusia şi alte state ale Europei de Est, este compatibilă cu concepţia occidentală a drepturilor individuale. Analiza va avea

ca ţintă Grecia, fără a se limita la aceasta, ca singura ţară ortodoxă membră a Uniunii Europene şi care nu s-a aflat niciodată sub comunism. Problemele pe care Grecia le-a avut, şi continuă să le aibă, în domeniul drepturilor individuale, şi care provin în mare măsură din rolul pe care-l joacă ortodoxia, nu sînt de bun augur pentru ţări ca Serbia, Bulgaria, România şi Rusia.[1] Problema instituţionalizării structurilor şi proceselor democratice este complicată de teologia ortodoxă şi de relaţia bisericii cu statul.

2. Condiţii istorice

Nici anticii, nici romanii, deşi preocupaţi de drepturile şi îndatoririle legale, nu-i priveau pe oameni ca pe nişte indivizi autonomi, avînd drepturi inerente condiţiei lor de om. În iudaism, creştinism şi islamism — toate trei izvorînd din Orientul Mijlociu, şi deci dintr-un context cultural similar, cu toate că în secole diferite — constituenţii societăţii erau grupurile comunitare, ca în Grecia Antică, şi nu indivizii. Dincolo de întrepătrunderea dintre respectivele trei doctrine religioase, iudaismul, creştinismul şi islamismul au proclamat noţiuni de justiţie care includeau norme ale tratamentului celorlalţi. Mai mult, creştinismul şi islamismul cunosc noţiunea sufletului individual, care luptă pentru mîntuire, ducînd o viaţă virtuoasă.

Apariţia, în secolele XVII şi XVIII, a conceptului de individualism, a omului care, pe pămînt, era în posesia unor drepturi inalienabile, a fost un produs al transformărilor socio–economice radicale din Europa de Vest, o dezicere de moştenirea intelectuală şi religioasă anterioară, postulînd o nouă ontologie şi o nouă epistemologie. Omul nu mai era pur şi simplu condamnat să trudească pentru mîntuire din pricina păcatului originar, aşa cum se întîmplase pînă atunci, mai ales în perioada creştinismului timpuriu. În filozofia politică liberală, omul este o creatură raţională, îndreptăţită să-şi urmărească propriile interese şi propria realizare în timpul petrecut pe pămînt. Autonegarea şi truda întru spiritualitate, întru demonstrarea iubirii pentru Dumnezeu, întru încorporarea elementelor Dumnezeirii, teze centrale ale creştinismului, au fost abandonate ca unice principii călăuzitoare. Mai mult, pentru filozofia politică liberală, individul, şi nu o entitate corporativă, aşa cum fusese cazul în cultura tradiţională occidentală, a devenit unitatea de bază a societăţii. La rîndul lor, indivizii s-au reunit printr-un contract social pentru a forma o societate civilă şi politică. După cum proclama Declaraţia de Independenţă a Americii, o societate politică trebuie înfiinţată pe baze care să permită individului să se realizeze în planurile *„vieţii, libertăţii şi căutării fericirii."*

Punctul de vedere laic contemporan al drepturilor universale ale omului ridică o problemă intelectuală acută acelor religii ale căror teologii neagă importanţa *„omului pe pămînt"*, considerînd-o o încercare a virtuţii şi a

moralității, ducînd la atingerea Dumnezeirii care, la rîndul său, duce la înviere şi la paradis în viaţa de apoi. Dacă putem vorbi despre „drepturi" într-o asemenea teologie, atunci ele constau din dreptul de a-ţi exercita liberul arbitru pentru a te feri de păcat şi, în consecinţă, de a ajunge la virtute şi spiritualitate.

Întrebarea care se ridică în acest studiu este dacă şi în ce măsură teologia creştină, ortodoxia în special, este compatibilă cu concepţia modernă asupra drepturilor omului. Răspunsul la această întrebare are o semnificaţie de mare importanţă pentru vieţile celor de rit ortodox atît din punct de vedere al valorilor şi comportamentului persoanei şi al comportării faţă de ceilalţi, cît şi din punct de vedere al naturii comunităţii politice, şi chiar al politicii duse de aceasta. Problema fundamentală este dacă libertatea, autonomia individuală şi drepturile individuale, pe de o parte şi o religie — ortodoxia — pe de altă parte, a cărei esenţă este un misticism spiritual transcendent, se pot împăca. Devine o urgenţă concepţia ortodoxă asupra lumii, cînd state împărtăşind această religie se declară în acelaşi timp devotate valorilor occidentale. Prăbuşirea ideologiei comuniste şi propulsarea unei renaşteri a ortodoxiei ca un sistem de credinţă alternativ are nevoie de testarea principalelor sale doctrine.

3. Ortodoxia şi persoana

Acest articol nu se preocupă de creştinismul foarte timpuriu, ci de creştinism ca teologie şi practică, aşa cum au fost ele consolidate de către apostolii şi discipolii lui Cristos. Mai mult, e nevoie de o demarcaţie între ortodoxia răsăriteană şi celelalte credinţe creştine. Schisma dintre ortodoxie şi catolicism, finalizată în jurul anului 1054, are o semnificaţie care depăşeşte conflictele politice şi disputele doctrinare care au provocat-o. Schisma semnifică despărţirea creştinismului ecumenic în catolicism, care s-a orientat spre vest, iniţiind şi absorbind în acelaşi timp noi paradigme de gîndire în decursul Evului Mediu şi mai tîrziu, în epoca modernă, şi ortodoxie, care a devenit tot mai răsăriteană şi mai mistică, prea puţin influenţată de raţionalismul vestic. Deja în secolul al XIV-lea, o cortină de fier aproape impermeabilă căzuse între ortodoxie şi catolicism.[2] Cea dintîi punea accentul pe liturghie şi pe conformarea la rituri şi ritualuri[3], în timp ce teologii săi şlefuiau dogma existentă, în loc să se preocupe de conţinutul ortodoxiei, în lumina evoluţiei gîndirii intelectuale. Dimpotrivă, în Evul Mediu tîrziu, catolicismul a dat teologi remarcabili, care au dezvoltat dogma creştină în procesul adresării sale la realităţile sociale ale timpului, în schimbare. Toate credinţele creştine împărtăşesc principii religioase fundamentale şi, printre ele, mai ales pe cel al păcatului originar şi divinizarea lui Isus Cristos, fiul lui Dumnezeu, care a venit pe pămînt printr-o naştere imaculată, ca mîntuitor. În scopul examinării relaţiei dintre ortodoxie şi drepturile omului, referirile la unele, chiar dacă nu la toate diferenţele de doctrină dintre acestea, vor clarifica

dificultăţile cu care ortodoxia se confruntă în integrarea teoriilor moderne ale drepturilor omului, în teologia sa. Deşi o filozofie proclamînd „legile naturii" era vitală pentru Aristotel, pentru stoici şi, mai tîrziu, pentru romani, catolicismul a fost acela care a articulat o doctrină a legii naturale într-o formă teologală creştină. Toma D'Aquino, cel mai important teolog catolic, nu numai că a postulat legi ale naturii, ci, mai mult, a susţinut că legea naturală putea fi cunoscută prin facultatea de a raţiona.[4] În secolul XVIII, John Locke deriva drepturile naturale date de Dumnezeu, din legea naturală. Spre deosebire de aceştia, Bizanţul mai ales, a cărui esenţă definitorie era misticismul, împreună cu cuceririle de est ale imperiului, au orientalizat şi mai mult ortodoxia şi au izolat-o de dezvoltările din Vest, în special de Renaştere. Consecinţa a fost că în ortodoxie s-au reafirmat spiritualismul şi misticismul, şi nu logica şi raţiunea anticilor. Aşa cum afirmă de altfel Runciman[5], filozofia şi logica laice erau privite cu suspiciune de către teologii ortodocşi.

Mare parte a lumii ortodoxe, deşi nu toată, a fost subjugată de otomani, acest lucru culminînd cu căderea Constantinopolului în 1453, un eveniment istoric care a îngreunat şi mai mult dialogul dintre clericii ortodocşi, privind dezvoltarea gîndirii creştine occidentale. Bizanţul, asediat de cruciade din vest, de războaie civile din interior şi de otomani dinspre est, se prăbuşeşte. Eforturile de-abia încropite spre o împăcare cu Roma, au întîmpinat proteste vehemente din partea împăraţilor şi a clerului înalt.[6] Deşi biserica ortodoxă se mîndreşte nu numai cu supravieţuirea sub otomani, dar şi cu permanenta capacitate de a face prozeliţi, convertirile au fost în mare parte rezultatul răspîndirii într-o populaţie în mare parte analfabetă, a liturghiei ortodoxe, fastuoase şi regale. Nu era vorba de o convertire prin doctrină. Majoritatea preoţilor înşişi şi mare parte din episcopi erau analfabeţi şi deci needucaţi pentru a se angaja în discursuri teologale sau metafizice.

Originile istorice ale drepturilor contemporane ale omului se găsesc în legea naturală care, aşa cum spuneam anterior, este străină de ortodoxie. Mai mult, felul în care este concepută persoana de către ortodoxie era şi rămîne destul de diferit de conceptualizarea acesteia de către catolicism şi protestantism. În ortodoxia răsăriteană, individualizarea persoanei nu există. Oamenii nu se diferenţiază, decît eventual prin sex, iar personalitatea individuală nu este recunoscută. Persoanele sînt părţi interşanjabile ale unităţii mistice a comunităţii religioase, *Ekklisia*, ei se străduiesc să-şi piardă sinele în comunitatea spirituală. Instituţia bisericii, acceptată ca atare de religiile creştine occidentale, este repudiată de ortodoxie, care pretinde că biserica (*Ekklisia*) nu este o instituţie, ci o unitate spirituală transcendentă a tuturor credincioşilor.[7] Este o esenţă nematerială, netrupească. În consecinţă, deşi clerul, în particular, poate fi criticat, condamnarea comunităţii mistice *Ekklisia* ar fi un sacrilegiu. Din perspectiva drepturilor omului, există implicaţii profunde ale acestor rupturi adînci între catolicism şi protestantism, pe de o parte, care fiecare, în felul său, preţuieşte

diversitatea şi unicitatea personalităţilor individuale şi recunoaşte caracterul temporal al bisericii, şi ortodoxie, pe de cealaltă parte, care dizolvă persoana individualizată în întregul organic, spiritual reprezentat de *Ekklisia*.

Dizolvarea persoanei, în ortodoxie, în *Ekklisia*, nu scuteşte individul să ducă o viaţă exemplară de devotament întru Dumnezeu. Numai în acest sens, în termenii unei relaţii a individului cu Dumnezeu, mediată de către *Ekklisia*, se poate vorbi despre persoană în ortodoxie. Acest lucru contrastează flagrant cu calvinismul, care pune accentul pe responsabilitatea individuală şi care susţine că o viaţă exemplară duce la răsplată în decursul acestei vieţi. În ortodoxie, rugăciunea, o viaţă curată şi plină de virtuţi, ofrande aduse lui Dumnezeu, lui Isus Cristos şi sfinţilor, toate contribuie la soarta bărbatului muritor şi a femeii muritoare, în Ziua de Apoi, şi nu la obţinerea recompenselor în timpul vieţii pe pământ. Liberul arbitru există doar pentru a permite alegerea între viaţa în curăţenie şi cea în păcat.[8] Idealul, de care nu toţi muritorii sînt capabili, este o viaţă mănăstirească, devotată contemplării şi glorificării lui Dumnezeu, ceea ce amplifică spiritualitatea umană. Retragerea la Muntele Athos — un complex mănăstiresc în nordul Greciei, cu statut autonom, — este cea mai apropiată aproximare a Dumnezeirii pe care muritorul o poate obţine.[9] Dispreţuind bunurile pămînteşti şi excluzînd de pe munte nu numai femeile[10], ci toate creaturile femele, pentru a evita distragerea şi tentaţiile, călugării se dedică în întregime comunicării cu Dumnezeu prin rugăciune şi asceză.

Deşi relaţia omului cu Dumnezeu este personală, ea e mediată prin intermediul unei comunităţi de credincioşi, fie ea mănăstirea, fie mai cuprinzătoarea *Ekklisia*. Cu toate că Muntele Athos şi mănăstirile sînt locuri de excepţie şi nu toţi muritorii sînt capabili de o asemenea existenţă, ele simbolizează idealul şi pun în lumină lipsa de importanţă a preocupărilor lumeşti, pentru ortodox. Importantă este spiritualitatea omului, şi nu nevoile lui fizice primare sau realitatea socială a existenţei sale. Astfel, pe cînd catolicii şi protestanţii combină natura spirituală a omului cu personalitatea sa individuală distinctă, iar preocupările lor includ nevoile celor vii, ortodoxul respinge persoana ca persoană şi facultăţile raţionale ale lui sau ale ei şi reia dogma tradiţonală prerenascentistă, preiluministă.

Locul central rezervat misticismului, vieţii contemplative şi absenţa individualizării în ortodoxie nu oferă o fundamentare teologică fermă pentru a pune baza unor doctrine articulate ale drepturilor individuale ale omului. Totuşi, un aspect foarte important al ortodoxiei, din care se susţine că s-ar putea deriva o doctrină a drepturilor individuale ale omului, este accentul pus pe caritate, obligatorie pentru creştinii ortodocşi.[11] Chiar dacă aceasta nu se adresează drepturilor individuale civile şi politice, care subîntind democraţiile contemporane, ea implică recunoaşterea universalităţii nevoilor primare ale fiinţei umane. Toate aceste nevoi primare sau, în limbajul drepturilor, drepturi economice şi sociale, trebuie aduse

la îndeplinire de către *Ekklisia* şi credincioşii săi, care îi şînt elemente constitutive. Altruismul şi actele de caritate pe care aceasta le mandatează nu pornesc, cu toate acestea, din recunoaşterea sau acceptarea drepturilor; ele sînt ofrande ale credincioşilor către Dumnezeu, prin care aceştia îşi întăresc poziţia, ca demnă de Înviere. Grija faţă de nevoiaşi nu emană dintr-o recunoaştere a îndreptăţirii din partea celor care primesc, ci dintr-o obligaţie din partea celor care dau. El sau ea îndeplinesc voinţa lui Dumnezeu şi, deci îşi lărgesc perspectivele de a se mîntui.

Deşi acest studiu nu se referă în mod concret la problema naturii femeilor în teologia ortodoxă, trebuie totuşi să spunem cîteva cuvinte. În teologia ortodoxă, femeia este considerată inferioară din punct de vedere moral. Nu numai că a fost creată din coasta lui Adam, dar ea este şi ademenitoarea care l-a înşelat şi, deci, cea răspunzătoare pentru păcatul originar. Singura femeie „pură" este Fecioara Maria, care l-a născut pe Isus Cristos. Deoarece femeile sînt pline de păcat datorită sexualităţii lor, şi necurate din pricina menstruaţiei, bărbaţii trebuie apăraţi de ele. De aici prohibirea prezenţeifemelelor de pe Muntele Athos, de aici rochia tradiţională care să acopere trupul femeiesc, de aici ritualul de curăţare de patruzeci de zile după naştere şi restricţiile de participare la liturghie în perioada menstruaţiei. Deşi codul specific mandatat al comportării variază şi nu este atît de aspru, trebuie observat că şi catolicismul împărtăşeşte o concepţie similară despre femei.[12] Trebuie, de asemenea, să observăm că filozofii liberali timpurii, tributari credinţelor creştine tradiţionale, nu le considerau pe femei fiinţe umane raţionale şi deci drepturile individuale pe care le atribuiau persoanei se aplicau doar în cazul bărbaţilor. Autori ca Eva Topping, care susţin egalitatea femeilor cu bărbaţii în cadrul ortodoxiei, o fac revenind la scripturile creştinismului timpuriu, înainte de cristalizarea teologiei ortodoxe.[13]

Din această scurtă exegeză asupra concepţiei dominante în ortodoxie privind persoana, este evident că ar fi greu, dacă nu imposibil, să deducem din această teologie drepturile individuale ale omului ca atribute ale tuturor persoanelor vii, distincte de sufletul individual. Este de altminteri surprinzător că eminentul jurist grec, Aristoboulos Manessis[14], un vajnic apărător al drepturilor, respinge hotărît ideea că legea naturală şi drepturile naturale derivate constituie originea teoriei contemporane a drepturilor. Pentru Manessis, statul şi nu legea naturală este sursa drepturilor individuale. După cum se va vedea mai jos, relaţiile dintre stat, sau mai precis dintre politică şi religie sînt calitativ diferite în societăţile ortodoxe şi cele apusene.

4. Ortodoxia, organizarea politică statală şi drepturile

În secolele XVIII şi XIX, o nouă ideologie laică — naţionalismul — bîntuia Europa. Această puternică forţă a redistribuit fundamentele suveranităţii politice. Legitimitatea conducerii politice nu mai consta în dreptul divin al regilor, ci în

principiul naţionalităţii. Identitatea naţională împărtăşită a devenit justificarea suveranităţii statelor. În Europa Occidentală războaiele religioase se terminaseră, iar naţionalitatea, şi nu religia, a devenit noua identitate căreia i se datora loialitate, mai presus de toate. În Europa Occidentală, în perioada anterioară monarhiilor absolute şi dreptului divin al regilor, regii înşişi erau supuşi „legilor" lui Dumnezeu şi erau consideraţi datori să guverneze în conformitate cu principiile religioase. Odată cu sfîrşitul monarhiilor absolute, cu ridicarea statelor-naţiuni seculare moderne şi cu Revoluţiile Franceză şi Americană care proclamau drepturile individuale ale omului şi care instituţionalizau guvernele reprezentative, un nou set de doctrine şi principii au devenit punctele de sprijin ale statului liberal.

Secularizarea societăţii a modificat rolul bisericii creştine occidentale. Religia nu mai servea ca grupare principală de referinţă a oamenilor, fiind înlocuită de naţionalitate. În consecinţă, religia a fost treptat restrînsă la sfera credinţei şi convingerilor personale. Sîntem departe de a susţine însă că bisericile, ca instituţii, s-au retras exclusiv în sfera personală a individului. În statele cele mai democratice, ele au devenit parte a societăţii civile — grupuri de presiune pe tărîm politic —, încercînd să modeleze politica publică, în primul rînd în probleme considerate religioase, dar şi în probleme sociale seculare. Conform opiniei catolice şi protestante după care omul are o natură laică, pe lîngă cea spirituală, ele s-au implicat în preocupările contemporane lor, aşa cum se va vedea şi mai jos.

De importanţă majoră pentru dezbaterea care urmează asupra ortodoxiei, a statului şi a drepturilor este contrastul dintre Occident — unde predominantă este separarea dintre biserică şi stat, chiar în state ca Anglia, unde avem o biserică instituţionalizată — şi societăţile ortodoxe, cărora o asemenea separare le este străină. Moştenirea simbolică a ortodoxiei estice este o relaţie simbiotică şi interdependentă între biserică şi stat. Această deosebire între bisericile creştine de Apus şi de Răsărit se datorează anumitor factori. Parţial datorită perspectivei ortodoxe asupra poziţiei centrale a spiritualismului şi misticismului şi, în parte, datorită specificităţii dezvoltării istorice în lumea ortodoxă, relaţia bisericii estice cu autoritatea politică a fost de legitimare a unui status quo. Deşi Patriarhul de la Constantinopol se considera conducătorul tuturor creştinilor, tărîmul religios şi cel secular s-au separat din ce în ce mai mult. De fapt, în procesul de răspîndire a creştinismului spre est, Bizanţul a întărit separarea profundă între sfera bisericii şi aceea a autorităţii politice: fiecare guverna pe propriul său domeniu. Chiar dacă biserica ortodoxă şi statul guvernau în sfere separate, în epoca premodernă şi în cea contemporană ele s-au susţinut şi s-au legitimat una pe cealaltă, deşi statul era în posesia preponderentă a puterii şi, aproape pe tot parcursul istoriei, a subordonat biserica.

Învăţaţii au numit această doctrină a sferelor distincte, dar reciproc dependente, „cezaropapism"[15] şi ea a dominat relaţiile dintre biserică şi stat de-a lungul

timpului. Împăraţii şi ţarii îşi păstrau autonomia în exerciţiul puterii şi nu erau supuşi judecăţii etice sau morale din partea bisericii. Acelaşi simptom funcţiona mai ales în timpul stăpînirii otomane, cînd mituirea şi corupţia se dezlănţuiau între patriarhat şi sultan şi printre fanarioţii (elita politică şi religioasă a Constantinopolului) înşişi. Sistemul *millet* al Imperiului Otoman, care a înlocuit Bizanţul, a sporit puterea bisericii ortodoxe asupra supuşilor ei, delegîndu-i autoritate civilă şi administrativă.[16] Preoţii erau învestiţi cu autoritate asupra comunităţii ortodoxe, în limitele respectării guvernării otomane. În consecinţă, prin amestecul dintre funcţiile politice şi religioase, la unul dintre niveluri a fost abandonată separarea istorică dintre biserică şi stat. Deşi la nivelul autorităţii politice suverane, biserica ortodoxă accepta legitimitatea guvernării otomane, clerul servea drept agent al autorităţii otomane, iar patriarhul era răspunzător de acţiunile şi comportamentul supuşilor săi.

Acceptarea legitimităţii acestui status quo din partea ortodoxiei a fost cu atît mai evidentă cînd biserica s-a opus Războiului Grec de Independenţă. Chiar dacă unul dintre motive era teama bisericii că-şi va pierde puterea şi privilegiile, totuşi pe la 1798 patriarhul grec Anthimos al Ierusalimului tuna şi fulgera împotriva frîncilor anti-creştini, în timp ce Patriarhul din Constantinopol se opunea Războiului de Independenţă, pretinzînd că Imperiul Otoman era trimis de la Dumnezeu.[17] Puţinul cler care a susţinut independenţa era format din ţărani, atraşi de retorica naţionalistă. La fel, deşi într-un context diferit, guvernarea Rusiei de către ţari a fost sprijinită de biserica ortodoxă, care n-a pus niciodată la îndoială conducerea autocrată, nici nu i-a tras vreodată pe ţari la răspundere, invocînd „legile divine". În fapt, binecuvîntările bisericii se revărsau asupra lor. Premisa teologală a ortodoxiei, anume că fiinţa spirituală a omului este cea care contează, şi nu cea pămîntească, subliniază această relaţie simbiotică. În toată istoria bisericii ortodoxe, orice regim politic existent era acceptabil, atîta vreme cît nu punea la îndoială autoritatea spirituală şi puterea bisericii.

Înainte de a analiza ramificaţiile viziunii ortodoxiei asupra lumii, în problema drepturilor individuale ale omului şi a relaţiei bisericii cu autoritatea politică, mai trebuie discutat un alt aspect. Aşa cum afirmam anterior, la sfîrşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX, s-au produs apariţia şi răspîndirea naţionalismului, dinspre Europa Occidentală spre Balcani şi Europa Centrală şi de Est. Acest fapt a dus la prăbuşirea treptată a imperiilor din această zonă — cel Austro–Ungar şi Otoman. În Europa Occidentală, noile state–naţiuni reflectă dezvoltarea capitalismului, dar sînt în acelaşi timp, o afirmare a secularismului şi liberalismului. În profund contrast, în Balcani şi Europa de Est, unde industrializarea nu pătrunsese, naţionalismul şi religia, în special ortodoxia, s-au întrepătruns. Construirea identităţilor naţionale ale creştinilor ortodocşi, în imperiile dezmembrate încorpora invariabil religia, ca o componenetă fundamentală a nou-

createi naţionalităţi.[18] *Ethnos*-ul (naţiunea) şi ortodoxia au devenit o unitate.[19] A fi grec însemna a fi grec ortodox, aşa cum a fi rus însemna a fi rus ortodox.[20] Dimpotrivă, în Europa Occidentală naţionalitatea şi religia fuseseră separate, religia nefiind un element fundamental al identităţii naţionale. În Franţa, de exemplu, în ciuda faptului că majoritatea covîrşitoare a populaţiei este catolică, „franţuzismul" nu se defineşte prin religie, ci printr-o cultură şi civilizaţie distinctă. Identităţile etnic–naţionale pentru care ortodoxia este fundamentală diferă marcant de noţiunea occidentală seculară a statului–naţiune. Această fuzionare a naţionalităţii cu religia a redus şi mai mult capacitatea bisericii de a critica regimurile politice, acestea din urmă au ajuns să întrupeze naţiunea sacrosanctă, iar criticarea regimurilor politice să reprezinte culmea lipsei de loialitate faţă de naţiune.

Un paradox al ortodoxiei, rezultînd din combinaţia ideologiei naţionaliste cu religia, este fragmentarea ortodoxiei în identităţi naţionale separate, aflate în conflict. Conflictele dintre înalţii funcţionari ai bisericii ortodoxe care stăpîneau în teritorii cu programe politice diferite şi uneori cu limbi diferite, în timpul Imperiului Otoman, avînd ca scop puterea şi controlul, au fost reluate în termeni naţionalişti, atunci cînd s-au format statele–naţiuni, în Balcani.[21] Transcendenţa ortodoxiei şi a patriarhatului ecumenic în Istanbul (grecesc prin tradiţie) nu a îndulcit aceste conflicte etnice intense. La Muntele Athos sînt legendare conflictele dintre călugării ortodocşi greci, ruşi, sîrbi şi bulgari, în ciuda repudierii lumii trecătoare. Un exemplu dramatic al egalităţii dintre naţionalitate şi ortodoxie a fost rolul jucat de arhiepiscopul Makarios al Ciprului în anii '50, în timpul mişcării de rezistenţă pentru *enosis* (unire) între Cipru şi Grecia. Ca lider politic al opoziţiei faţă de guvernarea colonială britanică, arhiepiscopul Makarios personifica fuziunea între naţiune şi religie. Comparabil, Alexander Soljeniţîn, faimosul dizident sovietic, laudă în scrierile sale gloria trecută a Rusiei ortodoxe. În ciuda portretizărilor acute ale stalinismului, opoziţia lui faţă de comunism nu izvora din apărarea democraţiei şi a drepturilor individuale ale omului, ci din lipsa de Dumnezeu a Uniunii Sovietice şi a implicaţiilor acestei lipse pentru Mama Rusie.[22]

În lumea contemporană, ortodoxia poate coexista fie cu regimuri democrate, fie cu cele autocrate. În ambele cazuri, fuziunea dintre naţionalitate şi religie duce la restrîngerea exercitării drepturilor individuale ale omului. Aceste limitări sînt vizibile mai ales cînd se leagă de libertatea religioasă. Din moment ce ortodoxia este punctul central al identităţii grecului sau rusului, cei de altă religie, chiar dacă sînt cetăţeni ai Greciei sau Rusiei, nu sînt percepuţi ca fiind parte integrantă a comunităţii spirituale sau a *ethnos*-ului. În consecinţă, chiar dacă neortodocşii pot fi cetăţeni, ei s-ar putea să nu fie liberi să-şi exercite religia şi s-ar putea să nu li se recunoască acele libertăţi şi privilegii de care se bucură numai aceia consideraţi „greci" sau „ruşi". Chiar dacă violările libertăţii religioase sînt cele mai

evidente, deseori alte limitări ale drepturilor izvorăsc din această ontologie organică, atunci cînd sînt percepute ameninţări la integritatea sau unitatea naţională.

În Grecia de astăzi există restricţii legale, juridice şi administrative aplicate minorităţilor religioase.[23] Dincolo de discriminare, vizibilă în toate societăţile, în Grecia, protestanţii (mai ales evanghelişti) şi Martorii lui Iehova, printre alte minorităţi, se confruntă deseori cu obstacole insurmontabile în a-şi găsi case de cult şi în a-şi practica liber religia. Mai mult, ei pot fi închişi pentru „delicte" ca prozelitismul, interzis foarte precis de Constituţia Greciei. Motivul invocat de statul grec pentru restrîngerea libertăţilor religioase este că acestea ameninţă şi erodează fundamentul greco–creştin (ortodox) al statului grec. Interdicţiile exercitate asupra libertăţii religioase violează Convenţia Europeană a Drepturilor Omului şi valorile subînţelese ale Comunităţii Europene, iar Grecia a fost acuzată înaintea Comisiei Europene şi a Tribunalului European al Drepturilor Omului.[24] Trebuie spus că, dacă evreii, catolicii şi musulmanii sînt văzuţi ca minorităţi religioase istorice, provenind din *millet*-urile Imperiului Otoman, ei sînt îndreptăţiţi la libertate religioasă. Există cu toate acestea şi restricţii juridice şi administrative neoficiale: învăţătorii şi profesorii (dar nu şi cadrele universitare) trebuie să fie ortodocşi, şi chiar angajarea în eşaloanele superioare ale unor profesii din sectorul public, cum ar fi în tribunalele civile şi militare, este limitată la ortodocşi.

Situaţia religioasă din Uniunea Sovietică a fost un exemplu dramatic al acceptării regimului existent de către biserica ortodoxă. Uniunea Sovietică se proclamase stat ateu, în egală măsură opunîndu-se tuturor religiilor. Ideologia marxism–leninismului urma să servească drept pînza de paianjen pentru o nouă coeziune transnaţională şi o nouă identitate. Şi, de fapt, în timpul guvernării sovietice, minorităţile religioase — baptişti, penticostali şi evrei, printre alţii — au constituit un important grup dizident, protestînd împotriva nerecunoaşterii libertăţii religioase de către regim. Cu toate acestea trebuie să remarcăm că, fie şi sub dominaţie sovietică, supuse represiunii severe şi persecuţiilor în republici predominant ortodoxe au fost tot religiile minoritare, şi nu creştinii ortodocşi. Biserica Ortodoxă Rusă, în conformitate cu tradiţia ortodoxiei, ajunsese la o înţelegere cu autorităţile sovietice, aşa cum făcuse şi Biserica Ortodoxă Bulgară.[25] Recenta dezmembrare a Uniunii Sovietice în state suverane separate nu asigură triumful libertăţii religioase, în ciuda retoricii democrate. Pe măsură ce libertatea religioasă se reafirmă în acele state în care este inexorabil legată de o religie, cum ar fi ortodoxia, viitorul libertăţii religioase a minorităţilor este problematic. În Rusia, unde biserica ortodoxă a renăscut ca o puternică forţă, cresc dovezile greutăţilor întîmpinate de minorităţi ca evreii, evanghelişti şi uniaţii, în libera practicare a religiei. Aşa cum afirmam anterior, minorităţile religioase nu sînt considerate parte a naţiunii ruse, mai mult decît ar fi considerate parte a naţiunii greceşti.[26]

Restricţiile impuse de stat asupra libertăţii religioase, izvorînd din legătura dintre ortodoxie şi naţionalitate, îşi găsesc şi o altă justificare: în relaţia istorică

a bisericii cu autoritatea politică. Ortodoxia, aşa cum s-a arătat în secţiunea anterioară, negînd importanţa „vieţii pămînteşti", poate sancţiona şi legitima — şi o şi face — orice regim politic care ţine frîiele puterii. Această subordonare, la rîndul ei, garantează că biserica ortodoxă va supravieţui şi îşi va menţine puterea. De-a lungul istoriei, biserica a recunoscut fără discernămînt regimuri dictatoriale şi autoritare; ea nu cunoaşte cazuri de opunere la represiune. Iar în perioada modernă, fuziunea dintre religie şi naţionalitate a întărit mai mult apărarea de către biserică a status quo-ului, în numele *ethnos*-ului şi al religiei.

La un anume nivel, totuşi, biserica ortodoxă pare să dea dovadă de o mai mare flexibilitate şi toleranţă decît alte biserici creştine, cum ar fi cea catolică. În ciuda conceperii bisericii ca o *Ekklisia* şi nu ca o instituţie, în lumea reală bisericile ortodoxe funcţionează ca nişte organizaţii într-un decor temporal. Dar, contrastînd cu centralizarea şi structura ierarhică a bisericii catolice, în care papa este recursul ultim în probleme de credinţă, biserica ortodoxă este descentralizată.[27] Această descentralizare îşi are originile în concepţia că *Ekklisia* este o entitate spirituală, o comunitate de credincioşi. Filozofic vorbind, ierarhia violează principiile de bază ale ortodoxiei, iar în structura de organizare a bisericii au fost păstrate elemente ale comunităţii. În mod normal există nouă patriarhi, între care Patriarhul Ecumenic din Constantinopol este considerat primul dintre egali, în timp ce în diferite state există numeroase biserici autonome şi autocefale. Fiecare din aceste biserici are un grad de autonomie în interpretarea şi aplicarea dogmei ortodoxe, în timp ce codul moral nu este impus cu atîta rigiditate ca în catolicism. Scăderile morale ale indivizilor sînt deseori explicate de două elemente ale ortodoxiei: poziţia sa doctrinară, anume că numai „cunoaşterea revelată" este posibilă, din moment ce numai Dumnezeu are cunoaşterea deplină;[28] şi opinia sa despre imperfecţiunea omului, în lupta lui pentru a se mîntui. Acesta este centrul dogmei ortodoxe — concepţia sa despre om ca o entitate spirituală, relaţia lui cu Dumnezeu şi relaţia bisericii cu statul, care a rămas aceeaşi — şi nu urmărirea practică a standardelor morale.

Descentralizarea şi autonomia relativă a bisericii ortodoxe n-au avut drept rezultat, totuşi, o preocupare a clerului faţă de problemele laice contemporane; nu există, în cadrul bisericii, mişcări care să ceară revizuirea violărilor drepturilor omului sau dreptatea socială. Dimpotrivă, în ciuda centralizării, în rîndurile catolicismului s-au născut multe asemenea mişcări, care funcţionează ca grupuri de presiune, cerînd dreptate socială. În America Latină abundă grupurile locale catolice pentru drepturile omului şi, în cîteva cazuri, ierarhii bisericii catolice au apărat prizonierii politici şi au condamnat regimurile pentru arestări şi torturări arbitrare. În faţa unor acţiuni comparabile de represiune ale statului, biserica ortodoxă greacă, bulgară, română, sîrbă şi rusă a rămas tăcută; nu a apărut nici un grup ortodox pentru drepturile omului. Bisericile ortodoxe nu se angajează nici în probleme sociale critice; nu există nici un document comparabil enciclicii *Rerum Novarum*, emisă de Papa Leon al XII-

lea, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, prin care erau apărate drepturile muncitorilor sau recentelor declaraţii ale episcopilor catolici americani asupra războiului nuclear sau economiei americane sau documentelor Medellin ale episcopilor latino-americani. Nu susţinem aici că Vaticanul a fost în fruntea luptei pentru drepturile omului — chiar dimpotrivă. În calitate de actori politici puternici, şi Vaticanul şi episcopii catolici au apărat regimuri autoritare şi guvernarea militară, incluzîndu-se aici şi rolul ambiguu al Vaticanului în perioada nazistă.[29] Cu toate acestea, doctrina catolică permite implicarea în lumea temporală, ducînd la pluralism în cadrul bisericii, în probleme sociale şi politice. Dimpotrivă, în Biserica Ortodoxă Greacă, activismul a fost restrîns la mişcări fundamentaliste propovăduind o mai mare adecvare a statului grec la preceptele ortodoxe.[30] Declaraţiile bisericeşti emanînd de la Patriarhat sînt în mare măsură recomandări predicînd credincioşilor să se ferească de păcat şi să lupte pentru mîntuire.

Susţinerea acordată de Biserica Ortodoxă Greacă juntei militare (1967—1974), care a răsturnat un regim semi-democrat într-o ţară necomunistă, este un exemplu dramatic al felului în care ortodoxia îşi înţelege rolul: lipsa de preocupări pentru drepturile omului, recunoaşterea guvernării autoritare şi primatul menţinerii sale şi a propriilor privilegii. După cum se ştie, cu excepţia cîtorva dizidenţi, biserica şi-a dat binecuvîntarea guvernului militar al lui Papadopoulos, un regim în care se practica arestul arbitrar şi tortura. Dimpotrivă, prezenţa ubicuă a preoţilor şi a episcopilor în funcţii de stat şi private a devenit şi mai evidentă. Motto-ul lui Papadopoulos, „Grecia creştinilor greci" conţinea de fapt esenţa „grecismului": conjuncţia ethnos-ului cu religia. Într-un interviu acordat la cîţiva ani după ce junta s-a prăbuşit, un episcop ortodox apăra poziţia bisericii susţinînd că supravieţuirea *Ekklisia*-ei a fost şi rămîne de maximă importanţă; vieţile indivizilor sînt mai puţin importante. Această lipsă de preocupare pentru viaţă vorbeşte clar despre primatul spiritualului, în timp ce viaţa, supravieţuirea fizică a indivizilor are o importanţă secundară. Un punct de vedere similar era cel al oficialilor şi funcţionarilor juntei, anume că supravieţuirea statului prima, deasupra şi dincolo de principiile democratice ale drepturilor omului.

Deşi într-un cadru ideologic şi de structură diferit, poziţia Bisericii Ortodoxe Ruse este aceeaşi. În timpul guvernării comuniste în Uniunea Sovietică, primul ţel al Bisericii Ortodoxe Ruse, misiunea ei, după cum era văzută, a fost supravieţuirea *Ekklisia*-ei şi nu apărarea şi protejarea credincioşilor sau propovăduirea drepturilor individuale. Iar Biserica Ortodoxă Rusă s-a împăcat cu regimul comunist, exact aşa cum Biserica Ortodoxă Greacă a făcut-o cu guvernarea militară.*

5. Concluzii

Din analiza de mai sus rezultă, inexorabil, concluzia că drepturile individuale ale omului nu pot fi deduse din teologia ortodoxă. Întregul complex de drepturi

*N. red. Simbioza binecunoscută dintre Biserica Ortodoxă Română şi regimul dictatorial al lui N. Ceauşescu nu face decît să confirme ipoteza autoarei.

civile şi politice — libertatea religiei, libertatea cuvîntului şi a presei, libertatea de asociere şi dreapta judecată, printre altele — nu îşi au rădăcinile în ortodoxie; ele izvorăsc dintr-o concepţie asupra lumii cu totul diferită. Poate va apărea un teolog ortodox remarcabil care, fie reîntorcîndu-se la creştinismul timpuriu de dinaintea cristalizării dogmei ortodoxe sau, printr-o „reformă" a ortodoxiei, va fi în stare să revitalizeze gîndirea ortodoxă într-un mod relevant pentru realităţile contemporane. O asemenea transformare este imperios necesară, dacă Grecia, Balcanii şi Rusia aspiră să fie europene.

Din păcate, gîndirea ortodoxă de astăzi a rămas îngheţată în trecut; adevărurile eterne şi autenticitatea nu vin de la Isus Cristos, ci de la apostoli, discipoli şi interpreţi, culminînd cu dogma ortodoxă a secolului XI — istoria secolelor următoare e epifenomen. Dacă facem abstracţie de puternicul impact de fragmentare al naţionalismului, ortodoxia a rămas rigidă şi refractară la procese transformatoare. A fost şi rămîne anti-modernă[31], dar în acelaşi timp legătura sa cu naţionalismul a întărit respingerea pluralismului şi a individualismului. În anii '70, Biserica Ortodoxă Greacă s-a opus intrării Greciei în Uniunea Europeană, motivînd că integrarea în Occident îi va eroda unicitatea. În 1983, sinodul Bisericii Ortodoxe Greceşti a emis o enciclică în care exista o listă a tuturor religiilor eretice şi prin care episcopii locali erau atenţionaţi să întreţină o strictă supraveghere, pentru a contracara activităţile acestora.[32] La fel, în 1992, Biserica Ortodoxă Rusă ataca alte religii şi îşi propunea ca sarcină să păstreze neatins sufletul ortodox rus.[33]

Din logica cosmologiei ortodoxe rezultă că ea nu poate servi ca o călăuză plină de înţeles şi relevanţă pentru viaţa contemporană europeană, şi nici pentru problemele ei. Ea vorbeşte doar acelora pentru care spiritualitatea rămîne esenţa vieţii. Dar pentru mulţi ortodocşi, aceasta nu oferă nici un fel de călăuzire în viaţa de zi cu zi, ca membru al societăţii, excepţie făcînd poate nivelul moral personal. De-aici fenomenul contradictoriu al participării la liturghia bisericii, pe de o parte, şi vieţile trăite conform valorilor şi comportamentului secular, pe de altă parte. Societatea de consum, fuga după bogăţie şi excesul caracterizează societatea greacă, iar acestea, şi nu valorile spirituale ortodoxe au devenit ţelurile fostelor state comuniste.

Deşi se poate demonstra că ortodoxia are puţină relevanţă în viaţa personală a individului, dacă nu ne referim la norma culturală şi respectarea rituală a sărbătorilor religioase, la nivel social ortodoxia are repercusiuni la scară largă. Relaţia bisericii cu statul, conjugată cu centrarea ortodoxiei pe naţionalitate, poate autentifica regimuri autoritariste şi, deci, poate avea un impact negativ asupra realizării practice a drepturilor individuale ale omului. Mai mult, raţiunea ideologică a neliniştii şi violenţei de astăzi, mai ales în Iugoslavia, este legătura dintre ortodoxie şi naţionalitate, care trece înaintea drepturilor individuale şi a pluralismului. Dacă este imposibil de prevăzut dezvoltarea viitoare a societăţilor ortodoxe, cum ar fi cea rusă, cele din balcani şi unele ţări est-europene, dilema

pe care o trăieşte Grecia — o societate care face parte din Occident de la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial şi care a fost influenţată de valorile occidentale — pe măsură ce încearcă să se definească pe sine ca europeană şi ca membră a Uniunii Europene (UE) poate aduce lumină şi în problemele pe care le vor avea, în plus, alte state ortodoxe care fac eforturi să facă parte din Europa.

După prăbuşirea guvernului militar, în 1974, în Grecia s-a format primul sistem cu adevărat democratic din epoca postbelică. Mai mult, Constituţia din 1975 garantează numeroase drepturi individuale. Grecia a devenit una din semnatarele Convenţiei Europene pentru Protecţia Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale, şi membră a Uniunii Europene. Cu toate acestea, în ciuda afirmaţiilor repetate ale Greciei că ar fi în Europa, există tensiuni şi contradicţii care emană din divergenţa ei faţă de valorile europene. Chiar dacă este ferm angajată în Europa, moştenirea istorică şi culturală „răsăriteană" a Greciei îngreuiază la extrem încorporarea şi asimilarea normelor fundamentale europene. Mulţi greci consideră UE a fi în primul rînd un suport economic — în termenii beneficiilor pe care le pot obţine din calitatea de membru —, dar rămîn opaci la implicaţii mult mai profunde şi de durată. UE va implica mai mult decît o uniune economică: o piaţă unică, bancă centrală şi monedă unică. Mai ales după Tratatul de la Maastricht sau revizuirea acestuia, integrarea va diminua şi mai mult suveranitatea statelor membre individuale.[34] Politica, nu numai cea economică, dar şi cea socială şi, cu timpul, relaţiile externe şi apărarea se vor muta din capitalele naţionale la Bruxelles. Fundamentală este şi presupunerea că, pe măsură ce integrarea va progresa, în timp ce diversitatea lingvistică şi culturală se va păstra, statele membre vor împărtăşi un complex minim de valori, izvorînd din moştenirea lor occidentală. Printre acestea nu se numără numai formele democratice, ci şi asumarea individualismului şi a drepturilor individuale ale omului. Concepţia organică a Greciei despre societate, reprezentată de statul–naţiune şi centralismul ortodoxiei fac acomodarea în Europa, în cel mai bun caz, dificilă. Rusia şi statele balcanice, fără tradiţie în guvernarea democratică, se vor confrunta cu obstacole poate insurmontabile în încercarea de a se „europeniza".

Declinul suveranităţii în Europa este dureros pentru o ţară ca Grecia, în care *ethnos*-ul, religia şi statul constituie un tot organic.[35] Aserţiunea unicităţii şi a exclusivităţii nu se poate susţine pe măsură ce suveranitatea se diminuează şi o nouă identitate europeană, compusă din etnii diferite, se naşte treptat. Pentru ca Grecia să accepte psihologic şi cultural o identitate europeană, e nevoie de o transformare masivă a mentalităţii. „A fi grec" nu mai poate fi înţeles ca un tot integral, cu graniţe conceptuale şi psihologice de nepătruns. Printre transformările mentalităţii greceşti, în atitudini şi valori şi în structuri de stat, esenţiale pentru încorporarea Greciei în Europa sînt: acceptarea drepturilor omului ca înnăscute individului, înfiinţarea unui stat secular, separarea dintre biserică şi Stat,

transformarea bisericii într-o chestiune personală şi reformularea identităţii greceşti. Grecia întîmpină deja probleme legale, fiind condamnată de Comisia Europeană a Drepturilor Omului şi de Curtea Europeană pentru violarea unei prevederi de bază a Convenţiei Europene a Drepturilor Omului, anume libertatea religiei şi, mai precis, libertatea de a provădui.[36] Deoarece, în Europa Occidentală, religia este o chestiune personală şi nu un element constitutiv al naţionalităţii sau etnicităţii, aşa cum este în Grecia, libertatea religioasă şi diversitatea nu ameninţă identitatea. În Balcani şi în Rusia este foarte probabil să se ivească tensiuni comparabile cu cele din Grecia, dar care vor fi mai acute în lumina mult mai puternicei lor moşteniri autoritariste şi a afirmării mult mai fanatice a etnicităţii lor.

În concluzie, pe măsură ce Grecia se integrează într-o Uniune Europeană în care drepturile individuale ale omului sînt fundamentale şi pe măsură ce Rusia, ţările Europei de Est şi Balcanii îşi proclamă adeziunea la europeizare în acelaşi timp cu glasurile stridente ale naţionalismului, ortodoxia va întîmpina presiuni şi obstacole crescînde. Dacă rămîne identificată cu naţionalităţile distincte şi dacă persistă în negarea unei vieţi temporale, ea va ajunge o forţă antidemocratică, reafirmînd autoritarismul. Ca ortodoxia să devină relevantă lumii europene contemporane, e nevoie de o reformă largă a parametrilor teologiei ortodoxe. Aşa cum s-a transmis de-a lungul secolelor, ortodoxia estică vorbeşte drepturilor omului numai în termeni mistici şi spirituali — e nevoie să le vorbească însă ca unor indivizi cu drepturi egale, să se lepede de capcanele etnice şi să se elibereze de stat. Deşi religia poate echilibra balanţa dintre valorile materiale şi cele spirituale ale individului, ea trebuie de asemenea să recunoască „omul pe pămînt" şi să devină o apărătoare a drepturilor individuale ale omului şi a umanităţii personale în lumea temporală. ❑

Traducere de Alina Cadariu

NOTE

1. Deşi există unele studii despre religie şi drepturile omului, nu există nici unul care să se ocupe de ortodoxia răsăriteană. Vezi Alan S. Rosenbaum, ed., **The Philosophy of Human Rights**, (Westport: Greenwood Press, 1980), partea a II-a; Leroy S. Rouner, ed., **Human Rights and the World's Religions** (South Bend, University of Notre Dame Press, 1988). Acest volum include nu numai iudaismul, creştinismul şi islamul, dar şi hinduismul, budismul şi confucianismul. Nu include ortodoxia răsăriteană.

2. Aceasta este întrucîtva o exagerare, deoarece, începînd cu secolul XVII, mai ales unii preoţi ortodocşi educaţi, se perfecţionau în Occident şi erau influenţaţi de protestantism şi, mai mult, chiar de catolicism. Vezi Timothy Ware, Eustratios Argenti: **A Study of the Greek Church under Turkish Rule** (Eastern Orthodox Books, 1947), 5-17.

3. George Florovsky, un teolog ortodox notabil, afirmă: „Creştinismul este o religie liturgică, iar biserica este, în primul rînd, o comunitate de slăvire." Vezi Timothy Ware, **The Orthodox Church**, ed. rev. (New York, 1980), 271.

4. Pentru dezbaterea legii naturale vezi *Summa Theologica* I—II, q. 94 a. 2—4, în Mary T. Clark, ed., **An Aquinas Reader** (Garden City, N.Y.: Image Books, 1972), 357—59. Raţiunea

ca atribut al omului impregnează filozofia lui D'Aquino. Vezi Dino Bigongiari, **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas** (New York: Haffner, 1953.).

5. Steve Runciman, **The Orthodox Churches and the Secular State** (New Zealand: Oxford University Press, 1971), 18.

6. De fapt, unul dintre cei mai înalţi funcţionari ai împăratului afirma: „Mai degrabă aş vedea turbanul musulman în mijlocul oraşului (Constantinopole), decît mitra latină." Vezi George Ostrogorsky, **History of the Byzantine State**, trad. Joan Hussey, ed. rev., (Rutgers University Press, 1969), 568.

7. Aşa cum afirmă Runciman: „În Occident, cînd vorbim despre biserică, numim de obicei o organizaţie ecleziastă. Pentru estic, biserica înseamnă întotdeauna întregul corp al credinţei." Runciman, id. 5; 14

8. John Meyendorff, *Free Will (gnomi) in Saint Maximus the Confessor*, în **The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy**, ed. Andrew Blane (The Hague: Mutton, 1974), 71—75.

9. Pentru un discurs amănunţit asupra Muntelui Athos, a mănăstirilor, istoriei de la înfiinţare, în secolul X, teologie şi ritualuri, vezi Emanuel Amand de Mendieta, **Mount Athos: The Garden of the Panaghia**, trad. Michael R. Bruce (Amsterdam:1972).

10. „În secolul XX, acest vechi tabu bizantin, înfiinţat pentru a ţine peninsula monastică departe de păcat, a fost din nou legiferat." Ibid., 46.

11. Runciman, id. 5, 18—19

12. Pentru o critică furibundă a concepţiei catolice despre femei, vezi Uta Ranke-Heinemann, **Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality and the Catholic Church**, trad.Peter Heinegg (New York: Penguin Books, 1990).

13. Eva Catafygotu Topping, **Holy Mothers of Orthodoxy: Women of the Church** (Minneapolis: Light and Life, 1987).

14. Aristoboulos Manessis, **Syntagmatiko Dikaio — Atomikes Eleftheries** (Legea constituţională — Libertăţile civile), vol.1, Atena, 1978.

15. Despre cezaropapism în timpul Bizanţului, vezi Aristeides Papadakis, *The Historical Tradition of Church–State Relations Under Orthodoxy*, în **Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century**, vol I, ed. Pedro Ramet (Duke University Press, 1988), 38—40. Autorul, oricum, pune sub semnul întrebării teza cezaropapismului, în care biserica era subordonată autorităţii politice, citînd exemple de opunere. Ibid., 40—43. Trebuie să evidenţiem, totuşi, faptul că opoziţia era limitată la chestiuni de doctrină, atunci cînd conducătorii politici ameninţau cu intruziunea în sfera bisericească.

16. Halil Inalcik, **The Ottoman Empire: The Classical Age** (London, Weidenfeld and Nicholson, 1973).

17. Vezi Theodore H. Papadopoullos, **The History of Greek Church and People Under Turkish Domination**, ed. a 2-a (Gower Publishing Co., 1990), 147—49. pe 4 aprilie 1821, Patriarhul din Constantinopole, împreună cu alţi clerici, a semnat o scrisoare de excomunicare a revoluţionarilor greci. Vezi Charles A. Frazee, **The Orthodox Church and Independent Greece, 1821—1852** (Cambridge University Press, 1969), 28.

18. Despre naţionalitate şi ortodoxie, vezi Pedro Ramet, *Autocephaly and National Identity in Church–State Relations in eastern Christianity*, în Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century, id. 15, 7—10.

19. Identificarea naţionalităţii cu religia este un fapt în toate statele ortodoxe. Vezi Alan Scarfe, *The Romanian Orthodox Church*, în ibid. 209 (afirmă că „ideea că a fi român înseamnă a fi ortodox a supravieţuit în timp"). Raikin spune că „Biserica Ortodoxă Bulgară a fost întotdeauna o biserică naţionalistă, iar naţionalismul a fost întotdeauna unicul şi cel mai im-

portant factor care a influenţat relaţia sa cu statul bulgar." Spas T. Raikin, **The Bulgarian Orthodox Church**, în ibid.,160.

20. Pentru legătura dintre ortodoxie şi „grecism", vezi Adamantia Pollis, *Statul, Legea şi Drepturile Omului în Grecia Modernă*, în **Human Rights Quarterly** 9 (1987): 609—11. Rădăcinile concepţiei organice despre societate, ca incluzînd religia şi naţiunea au apărut mai devreme în Rusia. Un factor care a contribuit la aceasta a fost apariţia ideii de „A Treia Romă", odată cu prăbuşirea Constantinopolelui în faţa otomanilor şi autonomia timpurie a Bisericii Ortodoxe Ruse de Patriarhatul din Constantinopol. Vezi Runciman, id. 5, 46—51.

21. Pentru o prezentare detailată a înfiinţării Bisericii autocefale a Greciei şi a rupturii cu Patriarhatul de la Constantinopole pînă la restabilirea relaţiilor, în 1850, vezi Frazee, id. 17.

22. Aşa cum scrie Rosette Lamont, naţionalismul lui Soljeniţîn este unul spiritual, „el transcende graniţele, în mod paradoxal, fiind mai aproape de învăţăturile creştine." Rosette C. Lamont, *Solzhenitsyn's Nationalism* în Alexandr Solzhenitsyn: **Critical Essays and Documentary Materials**, eds. John B. Dunlop, Richard Haugh şi Alexis Klimoff (New York: Collier, 1975), 103, 109. Ea îl numeşte naţionalism mistic. Chiar în cea mai recentă carte a sa, **Russia: Reflections and Tentative Proposals** (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1991), Soljeniţîn accentuează cerinţele morale şi importanţa preponderentă a vieţii spirituale faţă de modernitate sau industrializare şi susţine că drepturile omului ar trebui limitate, în numele moralei.

23. Despre aceste restricţii asupra exerciţiului libertăţii religioase, vezi Adamantia Pollis, *Greek National Identity: Religious Minorities, Rights and European Norms*, în **Journal of Modern Greek Studies** 10 (1992): 176—85.

24. Ibid., 184

25. Raikin, id. 19, 172—76, vorbeşte despre compromisul Bisericii Bulgare; deşi existau preoţi dizidenţi, sînt în creştere dovezile colaborării Bisericii Ruse cu regimul comunist. Un articol recent în Le Monde aduce dovezi ale cooperării preoţilor cu KGB-ul şi ale încercărilor Patriarhului Moscovei de a bloca cercetarea acestor acuzaţii. *Comptes et Mécomptes du Metropolitburo*, **Le Monde**, 30 iulie 1992.

26. Într-un articol recent, Henri Tinco cita cîţiva preoţi ortodocşi din Rusia, care apărau singularitatea naţiunii ruse, în care ortodoxia este înnăscută. Părintele Artemy Vladimirov afirma: „Noi nu sîntem cetăţeni ai lumii. Imitarea Occidentului ar fi începutul morţii noastre", pe cînd unii preoţi în predicile lor vorbesc de „negri", referindu-se la ne-ruşi: georgieni, armeni sau musulmani. Este uimitoare ideea exprimată, anume că a fi rus fără a fi ortodox înseamnă a fi lipsit de o parte din identitate, iar a fi rus şi catolic este un nonsens. Vezi Henri Tinco *La Russie des batiouchkas*, **Le Monde**, 30 iulie 1992.

27. Runciman afirmă: „În Est [...] deoarece Împăratul era un simbol al unităţii, o organizare monolit a bisericii, era mai puţin necesară.", Runciman, id. 5, 15. Orice studiu al organizării bisericii ortodoxe pune în evidenţă descentralizarea acesteia. Vezi, de ex., Adrian Fortesque, **The Orthodox Eastern Church** (reissue, London, 1916), 338—60.

28. Runciman, id. 5, 16-18.

29. Pentru documentarea relaţiei cordiale a Papei Pius cu naziştii, vezi Saul Friedlander, **Pius XII and the Third Reich: Documentation**, trad. Charles Fullman (Octagon Books, retipărită în 1980). Prima oară cînd a comunicat cu Hitler, Papa a vorbit despre „marea noastră dorinţă pentru prosperitatea poporului german". ibid., 10—11. Asupra tăcerii Papei în problema deportării evreilor, vezi ibid., cap. VIII.

30. În anii '80, o mică mişcare fundamentalistă neo-ortodoxă a luat naştere în Grecia. Opunîndu-se europeizării Greciei şi statului modern, aceasta sprijinea revitalizarea spiritualismului teologiei ortodoxe greceşti autentice. Cel mai puternic filozof este Christos Giannaras. Vezi Christos Giannaras, **Neo-Elliniki Taftotita** (Identitatea greacă modernă), Atena, 1983.

31. Un studiu interesant al conflictului dintre ştiinţă şi Biserica Ortodoxă Greacă care are rădăcinile în credinţa bisericii că numai ea este în posesia adevărului se găseşte la Vasilios N. Makrides, *Science and the Orthodox Church in 18th and Early 19th Century Greece: Sociological Considerations*, **Balkan Studies** 29 (1988).

32. Publicaţia bisericească **Adevărul ecleziast** din 1 octombrie, 1983.

33. V. nota 26

34. Chiar dacă evenimentele din 1992 — neratificarea de către Danemarca şi criza monetară — ar fi putu arunca o umbră de îndoială asupra Tratatului de la Maastricht, fără îndoială că o Uniune reformată va supravieţui.

35. În contrast cu neo-ortodoxia greacă, poate apărea un conflict potenţial între ortodoxie ca religie ecumenică şi care transcende naţionalismele şi ortodoxie ca factor integrant unor anume naţionalităţi. Întîlnirea convocată a Patriarhul Ecumenic Vartolomeu din Constantinopole, în data de 13—15 martie 1992, întrunind toţi patriarhii şi episcopii bisericilor ortodoxe autonome şi autocefale, prima după Imperiul Bizantin, este un simptom al încercărilor de a transcende naţionalismul. Întîlnirea s-a precipitat datorită schimbărilor din Europa de Est şi din fosta Uniune Sovietică. Prima, dar nu singura lor preocupare a fost prozelitismul catolic (în special uniaţii) şi protestant fundamentalist în ţări „ortodoxe".

36. Pollis, id. 23, 184.

*

***Adamantia POLLIS** este profesor la New School for Social Research din New York. Face parte din bordul editorial al revistei Human Rights Quarterly. A publicat o serie de articole referitoare la drepturile minorităţilor din Grecia.*

Adamantia Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, apărut în **Human Rights Quarterly**, vol. 15, no. 2, p. 339—356, mai 1993, republicat cu permisiunea The Johns Hopkins University Press.

Credinţă şi toleranţă

Masă rotundă organizată de **Centrul Intercultural al Ligii Pro Europa** în cadrul **„Săptămînii Toleranţei"**, Tîrgu-Mureş, 23 martie 1995. ***Au participat:*** *Ilarie BENCHEA, Teodor BELDEANU, Simion NEGRUŢIU şi Gheorghe ŞINCAN (Biserica Ortodoxă), Dezső BUSTYA şi Béla VISKY (Biserica Reformată), Emanuel ILEA (Biserica Greco-Catolică), János MOLNÁR (Biserica Evanghelică), Bernath SAUBER (Comunitatea Evreiască), András VASS şi Gyula JANCSÓ (Biserica Baptistă), Emilian NICULESCU (Bisericia Adventistă), Smaranda ENACHE (Liga Pro Europa).* ***Moderatori:*** *Alexandru CISTELECAN, Mihály SPIELMANN şi Elek SZOKOLY.*

Elek Szokoly: Vom încerca să analizăm astăzi o problemă, importantă, şi poate puţin delicată, dar, fără îndoială, fundamentală pentru convieţuirea noastră cît mai normală, mai paşnică, mai armonioasă, şi anume, problema raportului dintre *credinţă şi toleranţă*, a locului şi rolului bisericii în raport cu această pereche de noţiuni. Pînă la sfîrşitul dezbaterii vom afla, probabil, sensurile mai exacte ale celor două concepte alăturate sau chiar puse faţă în faţă, vom găsi locul cît mai exact al conceptului de toleranţă în cadrul religiei, sau chiar limitele acestuia în cadrul creştinismului sau dincolo de hotarele sale. Vom afla poate dacă sîntem, dacă putem fi toleranţi cu adevărat, dacă canoanele, dogmele religiilor noastre ne pot permite să fim toleranţi, şi în ce limite. Sperăm să aflăm de asemenea dacă toleranţa noastră se armonizează sau nu cu principiile *drepturilor universale ale omului*, unanim acceptate la nivelul societăţii laice, dar încălcate adesea chiar în numele credinţei. Problemele ar putea fi înşirate îndelung. Am putea vedea cît de tolerantă este biserica faţă de femei. Şi nu numai biserica, ci şi societatea noastră în general, ştiut fiind că prezenţa femeilor în viaţa publică este cît se poate de redusă. Am putea zăbovi, de asemenea, asupra întrebării, dacă valorile noastre sînt determinate din punct de vedere naţional-etnic sau confesional, dacă aceste valori sînt în mod prioritar naţionale, religioase,

sau general umane? Am putea cugeta asupra întrebării, dacă valori ca dreptatea, prietenia, generozitatea, dragostea, hărnicia, respectul, sinceritatea, consecvența, verticalitatea, perseverența, îndoiala chiar, dar încrederea de asemenea, bunăvoința și altele asemenea au sau nu un caracter specific în cadrul religiilor sau al etniilor? Sau sînt ele universal umane și în acest caz, toleranța noastră poate să meargă mult mai departe decît în general putem afla din mass-media de unde, mărturisim, destul de des se întrezărește o imagine tristă. Acum cîteva zile am putut urmări o emisiune la Televiziunea Română în care erau puse la zid o serie de confesiuni legale, și încălcate o serie de libertăți fundamentale ale omului, libertăți consfințite de Constituția Română. Am putea deci să ne referim și la această presă, adesea foarte războinică, care nu întotdeauna reflectă, din punct de vedere creștinesc, valori umane consacrate și o atitudine de toleranță față de acestea. Întrebările, desigur, ar putea continua, am încercat doar să schițez cîteva dintre cele posibile. Și oricît de important ar fi să pui întrebări potrivite, scopul lor nemărturisit rămîne acela de a obține și răspunsuri.

Alexandru Cistelecan: N-am venit cu niște idei de acasă pe care să le exprim aici, însă sper să plec cu destule idei de aici. Trebuie să vă spun că sper să mă simt inutil și să nu trebuiască să dau nici un sprijin discuțiilor, mai ales că nimeni, mai mult decît Dvs, nu se găsește în miezul acestui subiect care este numit toleranță. Și chiar dacă, datorită unor conotații mai deocheate, noțiunea de toleranță nu sună prea bine, ea poate fi purificată de noi în înțelesul de omenie, de înțelegere, de respect reciproc. Într-o societate, desigur, există multe instituții care cresc oamenii, îi educă, îi îndeamnă la respectul față de celălalt, la respectul față de ceea ce e diferit și chiar la dragostea față de ceea ce este *un altul*. Însă nici una dintre acestea, fie ea familie, fie ea școală, fie însuși statul, cu anumite pîrghii ale sale, nu este atît de stăpîn pe această misiune, pe această vocație cum este biserica. Biserica este cea care, chiar dacă nu reușește, dar se străduiește de secole, să învețe pe om să-și iubească aproapele mai mult chiar decît pe sine însuși. Nu există, cred, o expresie mai deplină, mai totală a ceea ce înseamnă toleranța decît aceasta, care este chiar misiunea centrală a bisericii, a unui preot, a unui om care are vocația acestei misiuni sfinte. Sigur că într-o istorie de 2.000 de ani, poate și mai bine — nici alte religii, să zicem păgîne, nu au propagat toate ura față de ceea ce este străin —, anumite biserici au luat parte adesea la acțiuni violente, nu întotdeauna au fost expresii ale toleranței față de *celălalt*. Biserica a făcut în unele cazuri o politică mai agresivă, a adus chiar războaie, și chiar și azi provoacă războaie sau anumite stări de tensiune. Se presupune, chiar dacă analizele socio-critice nu au demonstrat cu toată siguranța, că există și o componentă religioasă foarte activă în situații conflictuale. Să nu mergem mai departe de vecinii noștri din fosta Iugoslavie, sau să amintim situația din Irlanda de Nord. Întotdeauna acolo unde religiile se confruntă, au existat și stări de tensiune. Ori

proba, maxima probă de toleranţă pe care o biserică o poate da, o confesiune o poate da faţă de celelalte, aici se verifică, în această zonă de frontiere, de interferenţă. Noi, în Ardeal, sîntem un fel de zonă a tuturor interferenţelor. Eu nu ştiu exact cîte confesiuni există în Ardeal, dar cred că sînt multe. Poate că toate cîte există în Europa, există şi aici. Există de asemenea o diversitate de comunităţi etnice în Ardeal. Aproape în cadrul fiecăreia există o sciziune confesională: ungurii sînt catolici, unitarieni, reformaţi, evanghelici; românii sînt ortodocşi, greco–catolici, baptişti şi, ştiu eu, de cîte alte confesiuni neoprotestante; germanii sînt evanghelici şi catolici. Sînt convins că în niciuna dintre aceste confesiuni nu se propagă un mesaj de nerespect faţă de o altă confesiune. Dar acest mesaj de respect faţă de altul nu se simte întotdeauna în viaţa noastră de toate zilele. Sigur că nici una din confesiuni nu domină, ca să spunem aşa, nu este singura stăpînă peste acest cîmp mare, care este viaţa de zi cu zi. Ea are o părticică asupra căreia influenţează — bine ar fi să fie o parte cît mai mare —, dar se amestecă şi alte forţe, alte interese, care fac misiunea bisericii mult mai grea. După părerea mea de laic, cred că orice confesiune, de fapt, trebuie nu doar să înveţe conceptul acesta suprem, de dragoste faţă de aproape, ci să-l traducă într-un termen mai accesibil, mai acceptabil, şi anume, de respect faţă de celălalt, de recunoaştere a celuilalt, de recunoaştere a drepturilor lui egale la existenţă cu ale noastre. Către confesiuni, toleranţa cred că înseamnă de fapt un fel de pact de nonprozelitism. Nu cred că alta poate fi semnificaţia acestei toleranţe interconfesionale.

Mihály Spielmann: Ideile mele concordă în bună măsură cu cele ale antevorbitorului. Eu mă gîndesc că orice biserică în istorie a tins spre universalism — adică spre sensul iniţial al cuvîntului „oikomene, ecumenia", ceea ce înseamnă biserică universală —, spre o singură biserică, o singură credinţă. Or astăzi, în zilele noastre, ecumenia înseamnă altceva: înseamnă toleranţă, înseamnă apropiere între diferitele confesiuni, găsirea celui mai mic numitor comun posibil cu care deja se poate conlucra pentru îmbunătăţirea vieţii noastre. Am dori să aflăm părerea Dvs. în legătură cu relaţia dintre credinţă şi toleranţă. Dacă aceste două noţiuni astăzi, în secolul al XX-lea, sînt două noţiuni diferite, sînt două noţiuni contradictorii, sau sînt două noţiuni complementare, două noţiuni care trebuie însuşite şi tălmăcite în sensul unei păci universale spre care, totuşi, toate religiile tind.

Dezső Bustya: Consider că credinţa şi toleranţa nu sînt noţiuni create în secolul nostru, chiar dacă nu au fost astfel definite, astfel numite. Pentru mine are un sens simbolic cunoscuta operă a lui Lessing, „*Nathan cel înţelept*". Cred că o cunoaşteţi cu toţii: un tată lasă moştenire copiilor săi o verigheţă foarte preţioasă. Avînd însă trei copii, face încă două verighete asemănătoare. Dintre cei trei copii nici unul nu ştie care este verigheta adevărată. Această lucrare a fost scrisă cu scopul de a împăca cele trei mari religii mondiale, respectiv cea mozaică, creştină şi islamică, fiecare căutînd în felul lui adevărul, valorile universale. Şi datorită faptului că nici unul dintre moştenitori nu ştie care este

verigheta adevărată, trebuie să respecte moștenirea celuilalt. În cadrul bisericilor creștine — mai bine zis a bisericii creștine, pentru că Mîntuitorul a fondat numai o singură biserică — sînt atît de multe confesiuni, încît acest fapt dovedește o slăbiciune, o urmare, putem să-i spunem pe nume, a păcatului omenesc. Această stare de fapt nu este voința lui Dumnezeu. Din acest motiv trebuie să fim toleranți, trebuie să ne respectăm și să căutăm să ne cunoaștem mai bine. Mișcarea ecumenică este cel mai mare rezultat al secolului nostru în acest sens, prin care începem să învățăm unii de la alții. Trebuie să învățăm specificul confesiunii aproapelui nostru, fără să avem prejudecăți, trebuie să avem umilința de a învăța de la celelalte confesiuni și să respectăm valorile altora — de exemplu, noi, protestanții, valorile catolicismului sau ale ortodoxiei sau ale celorlalte confesiuni.

Alexandru Cistelecan: Cred că acest lucru nu este ușor pentru nici o confesiune, fiecare crede că deține adevărul. Și dacă ea deține adevărul, atunci celelalte sînt, desigur, într-o eroare mai mică sau mai mare.

János Molnár: Avînd în vedere, că noi reprezentăm una dintre cele mai mici confesiuni din acest oraș, cu cele 600 de suflete, încercăm și noi să ne găsim locul în mijlocul comunităților mai mari. Chiar și aceste 600 de suflete sînt împărțite în două grupuri lingvistice, cel german și cel maghiar. Dar comunitatea noastră a învățat totuși să fie solidară. Nu ar fi normal să-mi tai cele cinci degete ale mîinii la aceeași dimensiune, ca să fie uniforme, cele 5 degete trebuie să fie de cinci feluri, chiar pentru a conlucra. Această solidaritate s-a manifestat și atunci, cînd diferențele de limbă nu au reprezentat un motiv pentru scindare în două comunități diferite, cum ni s-a propus și în timpul războiului. Am rămas împreună, și fiecare dintre noi cîntă în biserică, aceeași melodie, în limba lui maternă, germană sau maghiară. Astfel se naște o armonie a cuvintelor. Noi nu tolerăm, ci înfăptuim diversitatea care se unifică prin melodie. Slujba este bilingvă, ca și educația. Simțim în cadrul comunității, că ne este comun cuvîntul dat de Dumnezeu, și chiar dacă s-a modificat raportul dintre germani și maghiari, Cristos a rămas Cristos, Dumnezeu a rămas Dumnezeu, credința noastră a rămas credința noastră. Mesajul lui Dumnezeu, privind toleranța, este formulată în Isaiia 50.4.: „Domnul Dumnezeu mi-a dat o limbă iscusită, ca să știu să înviorez cu vorba pe cel doborît de întristare. El îmi trezește, în fiecare dimineață, urechea, să ascult cum ascultă niște ucenici." și în Efesieni 4.29.: „Nici un cuvînt stricat să nu vă iasă din gură; ci unul bun, pentru zidire, după cum e nevoie, ca să dea har celor ce-l aud.". Urmărind învățăturile lui Christos, trebuie să știm că în Christos nu există nord și sud, est și vest, ci doar o comunitate a dragostei, care trăiește prin noi, o comunitate a dragostei pe care dorim să o transmitem copiilor noștri.

Alexandru Cistelecan: Mă tem că toată lumea este de acord cu principiile, numai că pînă cînd principiile devin viață, ceva se schimbă. Poate că acesta e drumul la care ar trebui să ne uităm mai atenți: cum de un principiu pe care îl acceptăm toți, atunci cînd este să îl aplicăm în practică, îl înțelegem prea diferit și vrem să-l aplicăm

fiecare aşa cum l-am înţeles noi. Pentru că intoleranţele de aici se nasc, dintr-o altă înţelegere a aceluiaşi lucru cu care în principiu, în fond, sîntem cu toţii de acord.

Silviu Negruţiu: Eu cred că dacă am fi credincioşi, aşa cum ne-o cere Isus Hristos, n-ar mai fi nevoie de toleranţă. Hristos n-a venit să ne ofere nişte principii pe care să le învăţăm, pe care să le discutăm, la care să aderăm cu o doză de înţelegere şi să mergem mai departe. Hristos a venit şi ne-a oferit posibilitatea unor experienţe. Noi dacă nu facem experienţa credinţei, degeaba ne numim ortodocşi, catolici, reformaţi sau oricare nume al unui cult creştin. Pentru că de aici, cred eu, intervine şi diferenţa de înţelesuri. Facem experienţa autentică, descoperim înţelesul autentic. Facem experienţa adevărului, nu ţinem de părţi de adevăr, pentru că adevărul e un întreg din care noi descoperim cîte ceva. Aşa cum atunci cînd vorbim despre o casă, nu vorbim numai despre acoperiş, sau despre geam sau despre scări, ca una dintre ele fiind cea mai importantă, cum se întîmplă din păcate în ceea ce priveşte felul în care noi ca şi confesiuni înţelegem credinţa în Hristos. Ca şi cum un aspect din viaţa lui Hristos ar fi mai important decît celălalt, ca şi cum un dar pe care Hristos l-a împărţit printre celelalte daruri, ar fi covîrşitor de important în mîntuire. Credinţa este o experienţă a unui întreg. Adevărul este un lucru mare şi greu. Nici Hristos, cînd l-a întrebat Pilat ce e adevărul, n-a răspuns. Doar în singurătate, înainte de calvar, a spus „*adevărul este să te cunoască pe tine singurul Dumnezeu şi pe Isus Hristos pe care l-ai trimis*". Ori ca să-l cunoaştem pe Isus Hristos pe care Dumnezeu l-a trimis în lume, şi prin el să-l cunoaştem pe Dumnezeul cel care ne-a chemat la experienţa vieţii, noi nefiind altceva decît o posibilitate de desăvîrşire, atunci trebuie să acceptăm că trebuie să facem automat experienţa concretă şi reală a credinţei. Dacă facem această experienţă concretă şi reală a credinţei, vom avea şi rezultate. Şi îmi vine în minte o întîmplare: fără să pot preciza cînd s-a întîmplat, legată de vizita unui episcop într-o insulă unde erau cîţiva credincioşi, pe care i-a descoperit într-un anumit fel. Pe cîţiva dintre ei îi descoperise rugîndu-se. Cum se rugau? Era acolo, pe insulă, lîngă locul unde stăteau, un pîrîu mic şi se rugau sărind peste pîrîu: „una ţie, Doamne", săreau înapoi, „una mie, Doamne". Şi episcopul s-a simţit obligat să-i înveţe rugăciunea Tatăl nostru. Şi tot i-a învăţat rugăciunea Tatăl nostru pînă cînd a venit momentul să plece. S-a urcat în corabie şi a plecat. După ce s-a îndepărtat corabia de ţărm, să se trezească cineva din corabie că-i vede pe toţi cei de pe insulă fugind după corabie şi ajungîndu-l l-au întrebat pe episcop: Cum e cu rugăciunea Tatăl nostru, că n-am reţinut-o? Şi le-a spus doar atît: mergeţi înapoi şi rugaţi-vă cum v-aţi rugat şi pînă acum. Adică oamenii aceştia au făcut o experienţă trăită a credinţei fără să o filosofeze, fără să o teoretizeze, fără să stea să analizeze fiecare cuvînt, au trăit-o efectiv. Noi de cele mai multe ori, ca şi creştini, ca şi propovăduitori ai lui Hristos, venim în faţa oamenilor punîndu-i în faţa unor probleme mult prea înalte, la un

moment dat chiar inaccesibile. Vorbim despre iubire la modul cel mai înalt posibil, ori e foarte greu să ajungi acolo. Degeaba vin eu să îi explic credinciosului că trebuie să mă iubească ca pe el însuşi, şi el nu poate să înţeleagă acest lucru atîta vreme cît nu face experienţa acestei necesităţi a iubirii.

Hristos a venit şi ne-a spus: *fericiţi sînt cei ce plîng*. Cine înţelege această fericire dacă nu va plînge cu adevărat? În finalul tuturor fericirilor spune: să te rogi pentru tine, dar să te rogi şi pentru cel ce este *vrăjmaş*. Eu dacă nu voi motiva, de ce e nevoie să mă rog pentru vrăjmaşul meu, nu ştiu cine îşi va putea iubi vrăjmaşul. Pentru că vrăjmaşul este un om, după cum am înţeles eu din credinţă, care din păcate ajunge să-mi fie inferior. Ori eu nu-l pot ridica la starea de om sănătos şi întreg, dacă nu-l învăţ să iubească. Ori dacă nu-l învăţ să iubească, degeaba îi cer eu să mă iubească sau să iubească pe cineva. Şi atunci cînd iubeşti, oare mai e nevoie de toleranţă? Pentru că atunci, cînd iubeşti, ai în tot planul tău de acţiune şi activitate, în tot modul tău de a gîndi, prezenţa omului de lîngă tine, îl incluzi în tot ceea ce vrei tu să faci, îi faci parte din tot cît ai, şi lui exact ca şi ţie. Am impresia că încă avem nevoie de mult timp să maturizăm învăţătura lui Hristos, dar nu teoretizînd, nu citind despre, nu asimilîndu-ne experienţa concretă a unor oameni care îşi aliniează viaţa după Hristos, ci făcînd fiecare în mod concret şi sincer pentru propriul suflet experienţa credinţei. Nichita spunea într-una dintre elegii că nu are dreptul să spună nu decît cel care ştie totul despre da. Mergînd exact pe ideea creştină de a descoperi adevărul. Pentru că în versurile următoare spunea: acolo unde erau scris da şi nu, foile erau rupte. Asta este situaţia în care noi ne aflăm, ca şi creştini. Noi nu slujim o idee, noi slujim un adevăr pe care ni-l însuşim, sau nu ni-l însuşim. Dacă reuşim să-l însuşim, am făcut un lucru deplin. Nu reuşim să-l însuşim, nu ştiu care ar fi rostul nostru.

Alexandru Cistelecan: Cred, că experinţa credinţei este un har, care vine la capătul unui zel, a unei căutări. Şi nu ştiu, dacă harul e dat tuturor. Şi asta înseamnă că strîngem puţin cercul, şi cei care au beneficiat de acest har au ajuns la această graţie, sînt oameni cu care nu mai avem de ce face simpozioane, conferinţe despre toleranţă. Dar ceilalaţi?

Silviu Negruţiu: Toţi sîntem chemaţi de o astfel de experienţă, fiind responsabili direct de ceea ce facem. Pentru că la un moment dat, de felul în care noi trăim credinţa şi o expunem oamenilor, depinde sănătatea morală a celui care vine în biserica la care eu slujesc sau mă rog. Eu m-am adresat în primul rînd nouă, celor care discutăm. Noi avem această capacitate, sau sper că avem fiecare în parte, atît capacitatea, cît şi responsabilitatea a ceea ce eu am spus. Noi ne întoarcem spre cei despre care Dvs. pomeniţi acum.

Alexandru Cistelecan: Cei care nici nu vin în biserică.

Silviu Negruţiu: Dar îi prindem undeva. La o înmormîntare, la un botez, la o întîlnire de genul acesta, undeva tot îi prindem. Esenţial este ca acolo unde mergem experienţa noastră de viaţă să se arate în plinătatea ei. Atît cît am reuşit să o dobîndim

pînă într-un anumit moment al vieții. Eu pînă la 30 de ani și ceva, alții pînă la 60 și ceva de ani, pentru că noi mergem spre mîntuire. Pentru că asta este esențial în credință, noi așteptăm ca prin credință să ne mîntuim. Ori atîta vreme cît așteptăm de la credință mîntuirea, automat avem obligația să ne alăturăm acelui experiment sănătos care ne poate descoperi ca prin oglindă, cum zice Pavel, de aici încă, lumea spre care ne ducem.

Mihály Spielmann: Pînă aici, lucrurile sînt foarte frumoase. Dar problema toleranței se pune și între creștini și non-creștini. Cum se poate pune problema toleranței în cadrul acestei relații?

Silviu Negruțiu: Vorbeam despre universalitatea credinței. Fiecare dintre noi, sau fiecare dintre cei care ne-am adus pînă în momentul acesta, al credinței care aparține unui anumit cult, a avut tendința universalității. Orice credință urmărește universalitatea. Adică Dumnezeu e totul. El are lumea care presupune acest universalism spre care noi mergem. Să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, este țelul mahomedanului, dacă este sincer și responsabil pe credința pe care o practică, este și al creștinului și al mozaicului. Esențial este că nici eu ca și creștin ortodox, nici mozaicul ca și mozaic, nici musulmanul ca și musulman să nu facă din credința în care el trăiește și se manifestă, un dumnezeu. Aici e drama, de aici au început războaiele. Eu dacă sînt ortodox mă mîntuiesc și cred în ortodoxie mai mult decît în Dumnezeu. Eu cred că e o fantastică, o mare greșeală, un păcat chiar. Atîta vreme cît eu nu voi face din credința mea un Dumnezeu și voi merge prin credința mea spre Dumnezeu, lansînd drumuri virtuții, voi fi un universal.

Elek Szokoly: Iată că s-au pronunțat adevăruri foarte importante, foarte mișcătoare, aș zice, fundamentale. În general cred că adesea avem de-a face nu atît cu problema lui „ce", cît mai degrabă a lui „cum". Și cred că aceasta este chintesența, de fapt, a toleranței. Cred de asemenea, că adevărul, sau superlativul acestei toleranțe, este tocmai ce a spus părintele Negruțiu adineauri: *iubirea vrăjmașului*. Este dincolo de limitele obișnuitului cînd ajungi la această fază a credinței, și aș îndrăzni să spun, a umanismului.

Silviu Negruțiu: Pînă la iubire este un drum lung, și drumul acesta trebuie să-l învățăm noi oamenilor. Eu nu vorbesc despre iubire ca despre ceva în care am intrat, pentru că iubesc și eu ca om, cum mă pricep eu mai bine. Eu trebuie să mă perfectez în a iubi, prin tot exercițiul pe care mi l-a pus Hristos la îndemînă, prin tot ajutorul pe care Dumnezeu mi-l oferă. Și îmi propun să ajung la adevărata iubire. Și voi ajunge, sper.

Elek Szokoly: Nu îndrăznesc să cred că vocea Dvs. este o voce singulară. Dar vă mărturisesc că în cadrul discursurilor de acest gen, pe care le auzim mai ales prin intermediul Televiziunii Române, al mediei guvernamentale în general, această voce nu este prezentă. Ba sînt prezente opinii foarte diferite de aceasta. Totuși, nu îndrăznesc să cred că această voce este o voce singulară, sper că este mult mai generală, decît că, probabil, aceste instrumente ale propagandei nu beneficiază sau nu se folosesc de astfel de voci.

Smaranda Enache: Cel puțin în ultimul deceniu, implicarea socială și chiar politică a bisericilor a fost foarte importantă. Dacă ne gîndim că mare parte din acel eveniment pe care l-am trăit cu toții împreună, și anume prăbușirea totalitarismului comunist, s-a făcut și prin deosebita implicare a unor oameni ai bisericii din diverse țări. Acest rol tot mai important, cel public, este o completare a rolului mai mult divin pe care credința îl are. Această implicare lumească aduce un grad de responsabilitate tot mai sporit. Și ca să ne apropiem totuși de acest oraș, de această existență a noastră de fiecare zi, vă mărturisesc că în calitatea mea de laic am trăit cu destul de mare întristare o criză ai cărei părtași am fost cu toții. Cred că știți la ce mă refer. Au fost momente, cînd acest oraș nu a avut o societate civilă destul de puternică, nu a avut oameni cu destulă putere asupra semenilor lor pentru a opri un moment tragic. Atunci am simțit — și iertată să-mi fie cutezanța că afirm acest lucru public — că prin aceeași criză de autoritate, dacă nu morală, ci de autoritate imediată, pratică, treceau și oamenii bisericii. Și întrebarea pe care aș îndrăzni să v-o adresez este: care sînt cauzele? Că este atît de liber și atît de generos mesajul, și cu toate acestea salvarea în momentul de criză se lasă atît de greu mobilizată. Am să mai adaug o întrebare retorică. Ne putem oare pregăti și uni, ne putem ajuta unii pe alții, ca atunci cînd comunitatea noastră traversează o criză, care poate să aibă chiar și victime, cum s-a și întîmpla de fapt, să putem face față? Biserica, prin ceea ce dă ea oamenilor, noi — îndrăznesc să spun așa un lucru generic — intelectualii, oameni care au o cultură și o posibilitate de a comunica cu alții, avem oare o altă ofertă, ca asemenea lucruri să nu se producă? Oare este un fatalism ca oamenii să se lupte între ei, ca iraționalul să ajungă să-i stăpînească, și în asemenea momente de criză să nu existe acele repere morale care să poată opri mîna ridicată asupra semenului pe care trebuie să îl iubim mai mult decît pe noi înșine?

Emilian Niculescu: Se constată că omul se naște cu o natură biologică egoistă; cînd este mic, vrea totul pentru sine, să mănînce pentru sine și tot ceea ce face atrage spre sine. El însă trebuie să adopte prin educație o natură socială altruistă. Să învețe să stabilească legături reale, valoroase cu semenii săi. Și în privința aceasta strădaniile au fost deosebit de mari. Pentru mine răspunsul îl găsesc în Biblie, cuvîntul lui Dumnezeu, la rezolvarea acestor probleme. Pentru că însăși religia înseamnă relegare — relegarea relațiilor cu Dumnezeu și relagarea relațiilor adevărate cu semenii. Biblia prezintă cîteva probleme fundamentale: în centrul Bibliei se găsește de fapt principiul dragostei, tocmai în relație cu Dumnezeu, dar să iubești din toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău, și pe aproapele tău ca pe tine însuți. Din punct de vedere relațional sînt tocmai cele trei direcții majore, și anume: Dumnezeu, semenul și eu însumi, însă chiar în această ordine, adică: Dumnezeu, semenul și la urmă eu. Biblia explică că apariția păcatului a inversat această ordine, și a apărut pe primul loc

propria noastră persoană — ne învîrtim în jurul propriei noastre axe. Atunci cînd Biblia vorbeşte despre o listă de păcate, pe primul loc este aşezată iubirea de sine. Şi Biblia rezolvă problemele acestea în cîteva feluri. Isus Christos a rostit o cuvîntare deosebit de valoroasă în acest sens, mă refer la Matei capitolul 23, unde reproşa fariseilor că au uitat din lege lucrurile cele mai importante: dreptatea, mila şi credincioşia. Tocmai aceste trei valori se aşează pe linia acestor trei orientări. Credincioşia spre Dumnezeu, dreptatea spre propria mea persoană, iar mila către semeni. Ori tocmai aici s-au schimbat ideile. Eu sînt foarte drept cu celălalt, semenul meu, ştiu întotodeauna cînd a greşit, sesizez cele mai mici abateri de la normele de conduită sau de dreptate. Cînd e vorba de propria mea persoană, sînt milos, găsesc circumstanţe atenuante pentru cele mai mari vinovăţii pe care le fac. Ori Biblia stabileşte corect: să fiu credicios în relaţia cu Dumnezeu, să fiu milos, îngăduitor, înţelegător cu celălalt, tolerant — ca să mă refer acum la expresia pe care astăzi o dezbatem —, şi drept cu mine însumi, adică să nu-mi permit greşeli cu mine, să fiu exigent.

Béla Visky: Mi se pare foarte ciudată şi uimitoare lipsa relaţiilor personale între preoţi, preoţi reformaţi şi ortodocşi, protestanţi, neoprotestanţi şi catolici, etc. Cum se face, mă întreb, că dacă se întîlnesc doi medici, sau se întîlnesc doi critici literari au ce discuta toată ziua? Noi cum nu am avea ce discuta între noi, preoţi de diferite religii sau diferite confesiuni? Experienţa mea de preot de zece ani m-a făcut să cred în valoarea gesturilor mici. În 1987 cînd m-am mutat în Porumbeni, unde stau şi acum, împreună cu grupul meu de tineri, m-am dus în satul vecin, pur românesc, la colegul meu ortodox şi l-am colindat. E un gest cît se poate de simplu, dar nu l-a făcut nimeni pînă atunci, timp de 50 de ani, poate 500 de ani. Acesată primă întîlnire a pus bazele unei prietenii care a avut un efect extraordinar asupra oamenilor şi asupra relaţiilor dintre cele două sate. Noi, preoţii mai ales, dar în general intelectualii, care avem o anumită poziţie cheie în societate sau în microsocietate, trebuie să ştim că relaţiile noastre au o valoare simbolică în faţa maselor. Eu cred că această latură explică foarte multe lucruri. Dacă o dată se constituie, se realizează astfel de prietenii, de legături, cel de-al doilea pas ar fi, după părerea mea, ca aceste relaţii personale care se bazează pe toleranţă, ba mai mult, se bazează pe dragoste, aceste relaţii să fie mediatizate, să fie puse în faţa oamenilor, ca un exemplu pozitiv. Şi eu pot să vă spun că din fericire am avut această experienţă. Cred că asumarea acestor responsabilităţi nu este ceva facultativ pentru noi preoţii. Nu este ceva facultativ, pentru că toleranţa şi dragostea sînt părţi constitutive ale Evangheliei şi ale creştinismului. Sînt în Biblie două momente de referinţă: turnul Babel, ca simbol al dezbinării limbilor, dar din fericire există şi Rusaliile, unde popoare diferite, limbi şi culturi diferite se unesc din nou, şi se înţeleg. Acest lucru nu se realizează prin ruinarea culturilor, ci prin acceptarea acestor diferenţe. Eu cred că credinţa este mult mai mult decît toleranţa, dar include şi toleranţa.

Mihály Spielmann: Transilvania secolului al XVI-lea și al XVII-lea era dominată de disputele religioase dintre diferitele confesiuni, dar s-a ajuns la un fel de toleranță, sub incidența raporturilor de forță. Cînd acele confesiuni creștine, care și-au împărțit enoriașii între ei nu s-au putut impune, s-a ajuns la această toleranță, care era o toleranță datorată, de fapt, echilibrului de forțe. Ceea ce nu este situația actuală în Transilvania. Din acest motiv consider, că sînt importante acele gesturi între diferitele confesiuni, de care a pomenit pastorul Visky, care înseamnă totodată un model și pentru enoriași.

Alexandru Cistelecan: Trebuie să ieșim din ghettourile spirituale de astăzi...

Elek Szokoly: ...Ca și din cele culturale, lingvistice, etnice, am zice. Și aș mai observa că pe undeva ați anticipat ceea ce vroiam să mai adaug: că un gînd ascuns al nostru — dar nu foarte ascuns — a fost, în afară de discutarea acestei teme în cadrul *Săptămînii Toleranței*, și crearea unui cadru de dialog, un dialog care și nouă ni se pare că stagnează, că nu se înfiripă cu destulă vigoare. Ori în acest spațiu atît de complex, atît de tradițional multicultural și multiconfesional, fără acest dialog viu și fundamentat pe dragoste, nu cred că vom putea ieși din marasmul istoric în care ne-am lăsat atrași.

Alexandru Cistelecan: Preotul, în pimul rînd preotul, fiind purtătorul unei experiențe cristice, care are mesajul ei formativ, trebuie să traducă acest mesaj în relațiile interpersonale, pentru că aici se ivesc problemele, care se răsfrîng asupra relațiilor dintre grupuri.

Emanuel Ilea: Precum bine știm din ceea ce citim în Sfînta Scriptură, Dumnezeu îi încălzește cu același soare și pe credincioși și pe păcătoși, și plouă și peste unii și peste alții, fără să se facă nici o deosebire. Dumnezeu vrea mîntuirea tuturor. Dacă acesta este un adevăr pe care în principiu toată lumea îl acceptă, atunci e cu totul de neînțeles această lipsă de îngăduință sau, ca să-i spunem cu un termen folosit aici, această intoleranță a unuia față de celălalt, pe motivul apartenenței la un alt cult decît al lui. Cînd un cult afirmă cu convigere și cu tărie că numai credința lui e adevărată, poate că afirmă ceva ce crede într-adevăr, de care e convins, dar credința adevărată nu o pot avea toți. Credința adevărată ar trebui să fie aceea care a fost la începutul bisericii, cînd Hristos a întemeiat o singură biserică, cum a menționat unul dintre confrați. Dar au intervenit diferitele pasiuni sau diferite ambiții omenești, pentru că, în general, toate marile dezbinări care s-au făcut în sînul bisericii, indiferent în ce perioade, au fost făcute pe bază de ambiții omenești, pe bază de pasiuni și nu pe bază de adevăruri de credință. Pentru că, chiar de la prima mare schismă între biserica răsăriteană și apuseană, adevărurile au rămas aceleași în ambele biserici. Decît că unii au vorbit mai mult despre unele adevăruri și alții le-au mai lăsat nevorbite. Conform concepției bisericii catolice, atîta vreme, cît cineva este convins de credința bisericii sale, și îndeplinește cu totul preceptele acestei credințe, înseamnă că se mîntuiește, chiar dacă se află într-o religie falsă. Pentru că nu se poate ca toate

credinţele să fie la fel; unele au mai puţine adevăruri, altele au mai multe, dar nu se împiedică mîntuirea. Dumnezeu îi primeşte la fel pe cel de o confesiune, chiar dacă are cele mai puţine adevăruri de credinţă, dar care este convins că este cu credinţa cea adevărată. Dacă îşi îndeplineşte obligaţiile faţă de aceasta, conform preceptelor catolice, acest om se mîntuieşte. De aici izvorăşte acea obligaţie pe care trebuie să o avem unii faţă de alţii, obligaţie pe care, cu tristeţe am constatat de atîtea ori, că nu am manifestat-o cu toţii. Şi de multe ori chiar puterea politică a fost intolerantă în anumite privinţe. Nu vreau să aduc cazuri, dar se ştie că puterea politică a suprimat unele biserici, a provocat diferite tensiuni prin interdicţii, toate ducînd la intoleranţă. Omul trebuie să fie lăsat liber să-şi manifeste credinţa.

Dezső Bustya: Domnul părinte a vorbit despre obligaţiile noastre. Noi am vorbit despre principii biblice şi am analizat situaţia prezentă. Ar fi de folos să ne uităm, omeneşte cît e posibil, şi spre viitor. Sîntem în pragul mileniului al 3-lea. Este un mare prilej din partea creştinismului să examinăm ce s-a petrecut în ultimii o mie de ani, de la 1000 pînă la 2000. A fost un mileniu al extinderii misiunii creştine, creştinismul a ajuns, după Scriptură, la sfîrşitul lumii. Dar această mare extindere misionară a fost îmbinată cu colonizarea şi cu războaiele. Creştinii s-au luptat între ei, au izbucnit războaie mondiale, pornite din ţările şi grupurile creştine. Acest sfîrşit de mileniu este un mare prilej pentru căinţă. Să ne uităm spre viitor şi să folosim acest mare prilej pentru a începe un nou mileniu cu totul altfel. Împreună, discutînd despre toleranţă, despre dragostea practicată între noi, şi nu numai între creştini, dar şi faţă de non-creştini. Ar trebui să dovedim că biserica este un dar dat de Dumnezeu pentru întreaga omenire. Consiliul Mondial al Bisericilor se pregăteşte pentru sărbătorirea acestui mare eveniment. Este vorba despre un Crăciun, sărbătorit împreună cu toate confesiunile din Bethleem în anul 2000, sau este o altă variantă, de a sărbători naşterea Domnului din anul 2001, cînd, după calendar, Paştele bisericilor răsăritene şi apusene vor fi în aceiaşi zi. Desigur vor fi demonstraţii, festivităţi de mare însemnătate, dar în cadrul nostru parohial, orăşenesc, regional, ar trebui să ne folosim de acest prilej pentru a începe un mileniu cu principiile *trăite* din Scriptură şi nu numai propovăduite.

Ilarie Benchea: În primul rînd aş vrea să vă mărturisesc bucuria în cadrul acestei întîlniri şi în cadrul unei teme care a fost întoarsă pe atîtea feţe şi fiecăruia dintre noi ne-a adus în atenţie lucruri frumoase, interesante de care neapărat ar trebui să ţinem seama. Tema este deosebit de serioasă, o temă care a intrat întotdeauna în preocuparea bisericii, a credincioşilor. Privind teologic şi privind escatologic această problemă, biserica niciodată nu este de acord cu felul în care trăieşte lumea. Pentru că trăim într-o lume în care mereu zilele sînt reale, cum se exprimă apostolul Pavel într-una din epistolele sale. Biserica, prin rostul ei, prin responsabilitatea ei faţă de lume, faţă de om, încearcă un efort de a realiza o

nouă creație, unde menirea lumii este înfăptuirea împărăției lui Dumnezeu. În acest sens, aduce în atenția lumii, omului, sufletului omenesc, precepte evanghelice ca mari valori umane și sociale la care s-a făcut referire la început, cum ar fi iertarea aproapelui, iubirea vrăjmașului, nonviolența, împăcarea necondiționată, dreptate socială ș.a.m.d. În acest sens, biserica, și mă refer iarăși, așa cum au făcut-o și unii dintre confrați, la biserica unică, universală pe care o dorește Domnul și pe care a întemeiat-o și în care toți trebuie să tindem să ajungem să trăim, are misiunea terapiei acestei lumi. Mesajul lui Hristos, mesajul evanghelic este mesajul iubirii, în măsură în care acest mesaj este propovăduit, dar și trăit, în această măsură iubirea schimbă sufletul, schimbă omul și schimbă lumea. Și pentru că dl. Cistelecan făcea referiri la cazuri concrete, sigur, dacă noi numai propovăduim, dacă numai dorim acest lucru și-l vedem într-o imagine ideală, nu realizăm mare lucru. Lumea de astăzi, cred, este hăituită de atîtea rele și de atîtea păcate — ca să fim într-un limbaj bisericesc. Cauza răului este păcatul, în toate formele lui, iar lumea de astăzi, dezorientată, dezechilibrată, în care apare și intoleranța, are nevoie presantă de o calitate sufletească a credinței, de o mărturie creștină autentică. În cadrul acestei mărturisiri, nu mai pot eu, ca și credincios, să exclud din viață un confrate, chiar dacă mărturisește altă credință. Adică să accept, cu alte cuvinte, *acel pluralism confesional*, în loc să ne excludem, să ne anihilăm unii pe alții. Credința în Dumnezeu ar trebui să se unească cu eforturi comune pentru a vedea ce putem să facem noi pentru lumea aceasta, hăituită de păcate, care se datorează multor cauze. Și să ne referim numai la numeroșii ani de dictatură comunistă care au adus atîta rău. În acest sens, cel puțin biserica noastră, biserica ortodoxă, a acceptat în toate abordările ecumenice acea unitate în diversitate. Este un ideal la care ar trebui să contribuim cu toții, respectîndu-ne formele noastre de manifestare, ale credinței și ale etnicului, ale culturalului, socialului. Vorbea părintele Ilea despre respectul care se cuvine să-l acordăm semenului și pentru motivul că el poartă chipul lui Dumnezeu. Frumos și adevărat spus. Noi regretăm dezbinările care au adus atît de mult rău credinței, bisericii. Trebuie să fim într-o permanentă stare de penitență. Penitența ne ajută să ne regăsim pe noi înșine, să-l regăsim pe Dumnezeu și nu trebuie să uităm în acest sens testamentul pe care Mîntuitorul ni l-a lăsat, acela de ne a regăsi mereu în dragostea lui. *Iubiți-vă unii pe alții pentru că numai așa vă crede lumea*. Aceasta este mărturia creștină. Pentru ca lumea să creadă, noi trebuie să ne respectăm, trebuie să ne tolerăm. Cum spunea și dna Enache — o problemă desigur delicată —, se poate pune întrebarea, unde a fost biserica, autoritatea ei în timpul de criză. În momentele de mare criză se simte cu mai multă acuitate rolul și implicarea bisericii. Sigur, biserica nu are sabie să intervină. Biserica are o sabie cu care lucrează mereu: sabia cuvîntului, sabia rugăciunii, sabia harului lui Dumnezeu. Bisericile fac eforturi pentru ca toți credincioșii ei să fie credincioși autentici, și să fie credincioși implicați,

militanţi. Din moment ce 90 şi ceva la sută dintre locuitorii ţării s-au declarat creştini, dacă ei ar respecta legea creştină nici nu ar mai trebui să vorbim despre toleranţă. Dar să faci dintr-un credincios un credincios autentic, asta cere timp.

S-a mai vorbit despre ecumenism. Colegul vorbea frumos despre relaţiile care trebuie să existe, în primul rînd între preoţi. Pentru a construi legături, trebuie să investim însă şi conştiinţă şi sinceritate. Am fost toamna trecută în Elveţia, la Basel, unde am participat, împreună cu episcopul unit de la Blaj, Virgil Bercea, la cîteva rugăciuni ecumenice şi la cîteva întîlniri de lucru ecumenice, şi amîndoi am ajuns la aceeaşi concluzie: că acolo se practică un ecumenism absolut formal, sec, fără o ţintă reală, şi ne-am zis unul altuia: noi să nu ajungem niciodată la o astfel de tărăşenie şi de nesinceritate, că ar fi păcat. În ecumenism trebuie investită foarte multă sinceritate, multă conştiinţă. Datoria mea de creştin este să descopăr, să respect şi cel mai mic indiciu de sfinţenie care există în credinţa confratelui meu. Dacă am reuşit acest lucru, am reuşit un lucru mare. Să fac tot ceea ce îmi porunceşte conştiinţa mea de creştin pentru semenul meu, ca şi cum totul ar depinde de puterile mele. Ca să închei cu cuvintele unui mare teolog francez: „*să iubeşti, să iubeşti sincer, să iubeşti dezinteresat, să iubeşti total, restul lasă în seama lui Dumnezeu*".

Elek Szokoly: Mă bucur că aţi subliniat nişte noţiuni, şi printre ele şi *pluralismul confesional*, pentru că tocmai acest pluralism este motivul pentru care ne-am adunat în jurul acestei mese. Aţi subliniat, de asemenea, ce înseamnă negarea celuilalt. De fapt, pe coperta programului nostru am reprodus un text de Elie Wiesel, în care spune ce înseamnă de fapt intoleranţa: *intoleranţa înseamnă negarea umanităţii celuilalt*. Această unitate în diversitate pe care aţi subliniat-o cred că este ideea fundamentală a acestei toleranţe. În cadrul acestei idei de *toleranţă, de pluralism confesional şi de unitate în diversitate*, apare totuşi un termen foarte des vehiculat — cel de prozelitism. În general, aşa sîntem noi oamenii, ceea ce facem noi este numit misionariat, cea ce fac alţii, se numeşte prozelitism. Acest concept apare în mod special în legătură cu confesiunile, cultele neoprotestante. Unele dintre ele, trebuie să recunoaştem, chiar practică un anumit prozelitism agresiv. Există şi astfel de culte, care într-adevăr îşi înrobesc enoriaşii, le paralizează voinţa şi devin, de fapt, nişte sclavi ai unor guru. În cazul nostru nu este vorba de astfel de culte, ci de culte consacrate, înregistrate legal şi aprobate de către legile statului nostru, care nu au apărut peste noapte din senin, dar a căror contestare porneşte tocmai de la bisericile tradiţionale mai înainte pomenite. Astfel se incriminează faptul că s-au construit în Bucureşti un număr oarecare de case de rugăciuni neoprotestante. Adică cel mai elementar drept al unor confesiuni sau a unor persoane de a se ruga în libertate în cadrul credinţei lor este contestat astfel. Or, cred că dacă unii îndrăznesc să conteste dreptul la existenţă a anumitor culte neoprotestante astăzi, acestă contestaţie poate lesne să ajungă mai departe în timp.

La un moment dat, putem să ne trezim contestînd protestantismul în ansamblu, care nu are decît o vîrstă de cîteva secole. Pe urmă, putem împinge acestă contestație la catolism, şi de ce nu, la ortodoxism, la un anumit moment dat, în favoarea unui paleocreştinism. Desigur, e un joc de idei, care în mod retoric încearcă să sugereze o întrebare: care este limita toleranței în cazul prozelitismului? Prozelitismul este acceptabil în cazul în care nu apare elementul agresiv? Poate fi contestat dreptul general de a cîştiga prozeliți? Pentru că pe plan politic sau social există un "prozelitism" unanim acceptat. Toate partidele politice îşi adună alegători încercînd să-i convingă de adevărul lor. Inclusiv pe cei din partidele celelalte. Cred că n-ar fi inutil dacă am încerca şi pe acestă linie să definim cîteva direcții sau cîteva concepte, să încercăm să clarificăm această noțiune care constituie totuşi un sîmbure de tensiune în societatea noastră, şi din punctul de vedere al bisericilor, al credinței.

Mihály Spielmann: Din punct de vedere istoric, acest prozelitism este undeva şi rezultatul schimbării modului de gîndire al unui grup de oameni. Dacă ne gîndim la istoria religiilor, atunci religia mozaică este o rupere față de politeism, creştinismul este o rupere față de iudaism, protestantismul este o rupere față de catolicism, ş.a.m.d. Religiile neoprotestante sînt o negare a religiilor din care s-au desprins. În istoria gîndirii umane există o permanentă dezvoltare, o permanentă căutare a unui adevăr. Ceea ce uneşte aceste credințe este credința însăşi, iar drumurile care duc spre Dumnezeu sînt diferite. Neliniştea sufletească a omului este problema principală atunci cînd se caută un drum adecvat spre Dumnezeu. Evreii cred în Dumnezeul lor şi cred că mîntuirea n-a venit. Creştinii ştiu că mîntuirea a venit în persoana lui Isus Cristos ş.a.m.d. Eu cred că aceste nelinişti au creat războaie, tensiuni şi prozelitisme. Secolul XX, care declară pluralismul şi declară toleranța, indulgența față de aproape, trebuie să rezolve acestă problemă în aşa fel încît această toleranță să fie o toleranță vie, în sensul că nu-mi este vrăjmaş celălalt şi nici nu-mi este inferior acest vrăjmaş mie. Acest vrăjmaş şi această alternativă a credinței înseamnă un alt mod de gîndire a omului. Fiecare om gîndeşte altfel, şi pe baza acestor segmente se crează alte şi alte culturi. Şi aceasta este şi explicația multiculturalității. Dacă în problema culturilor şi a multiculturalității se poate ajunge şi s-a ajuns la un numitor comun, în problema credinței şi a bisericii, aceste probleme, se pare, nu sînt încă rezolvate. Încă sînt prea multe declarații şi prea puține practici adevărate. Dacă ne gîndim la Irlanda, Iugoslavia, Israel sau la alte țări din lume, toate aceste țări sînt neliniştitoare, fiindcă arabii gîndesc altfel decît evreii, musulmanii bosniaci gîndesc altfel decît sîrbii ortodocşi şi croații catolici. Aceste probleme sînt de fapt şi probleme social-politice şi economice, care pătrund şi în biserică.

Alexandru Cistelecan: Acest subiect este foarte delicat din punct de vedere teologic, cel puțin din perpectiva mea laică, îl văd destul de greu de discutat pentru că nu numai orice preot, dar orice creştin este şi un misionar, prin botez. El primeşte

un fel de investitură misionară. Apoi, dacă biserica, o confesiune, este convinsă că deţine adevărul, este şi obligată să aducă la cunoştinţa tuturor, pentru că nu poate să dea dovadă de egoism. Dacă ştie că deţine adevărul, nu poate să-l păstreze pentru sine, să nu-l evanghelizeze, să nu-l vestească tuturor. Orice vestire, într-o măsură, este şi un prozelitism. Acest termen este conotat foarte negativ, dar există destule sinonime, sau, în orice caz, în viaţă se întîmplă lucruri care sînt prozelitisme, şi care sînt înţelese într-un sens mai pozitiv. Niciodată o biserică nu-şi poate duce toleranţa pînă acolo încît să spună că o altă confesiune deţine adevărul, că adevărul este la ceilalţi. Asta ar înseamna să se dizolve.

Silviu Negruţiu: Trebuie să definim ce înţelegem noi prin acest misionarism de care vorbeaţi. A face misionarism, din punct de vedre creştinesc, înseamnă a-l vesti pe Hristos, dar nu celor care îl cunosc. A face prozelitism înseamnă a te duce la un alt creştin să-i spui că tu, creştin, eşti mai adevărat creştin decît e el creştin. Dl. Spielmann spunea un lucru. Modul de a gîndi al oamenilor a născut la un moment dat un anumit fel de drumuri. Sîntem de acord, dar din punct de vedere al credinţei, lucrurile au cu totul altă formă. Există o mare responsabilitate faţă de suflet. În ceea ce priveşte credinţa, alt drum s-a rupt acolo unde a fost o criză. Se fac anumite rupturi în cadrul creştinismului, şi toţi cîţi sîntem de faţă, le ştim. Le putem critica, le putem justifica pe o parte din ele. Fiecare ruptură a rămas, dar din ce în ce mai săracă. Ori asta este o mare responsabilitate, faţă de care noi nu putem rămîne indiferenţi, şi nu acceptăm prozelitismul pentru că în credinţa celor care fac prozelitism apare din ce în ce mai multă superficialitate. De la a trăi în singurătate şi a-ţi pune în ordine viaţa cu Dumnezeu şi pînă la a ridica mîna dacă cineva îţi spune să ridici mîna şi îţi spune că te-ai mîntuit, e un drum de ani lumină. Şi eu nu ştiu cît de tolerant pot să fiu faţă de astfel de puncte de vedere. Aici nu pot să fiu tolerant. Nu pot să tolerez o practică mai stîngace între oamenii care au cunoştinţa adevărului, să apară careva să le ia unor oameni posibilitatea experienţei sănătoase şi să le ofere „praf în ochi". Este exact ceea ce se întîmplă în familie. Eu cred în nevasta mea, în copiii mei, încerc să-mi fac un drum mai greu, strîng cureaua pentru că mi-am propus să fac ceva în casă, şi vine cineva şi îmi strică familia.

În ceea ce priveşte problema ridicată de dna Enache la un moment dat, mă reîntorc să vă răspund. Biserica s-a implicat în unele aspecte ale revoluţiei, pentru că prin oamenii care erau credincioşi şi biserica a făcut revoluţia. Noi am învăţat pe oameni un anumit lucru. Ori împotriva păcatului eu nu pot să stau cu bîta. Eu nu mă pot duce în faţa celor care vin cu bîta, să stau cu bîta în faţa lor, să mă implic şi eu. Ori acolo, unde este divergenţă, conform cuvîntul lui Hristos, îi spui între patru ochi. Nu înţelege, îi spui bisericii, n-o înţelege, lasă-l că are cineva grijă de el.

Noi tot vorbim despre Dumnezeu, despre posibilităţile pe care Dumnezeu ni le-a pus la îndemînă. Nu ţinem cont de o realitate. Biblia nu este o carte a sfinţilor, este o carte a realităţii care ni se pune în faţă şi care nu e alta decît realitatea pe

care noi o trăim, adică bună sau rea, această realitate ne așteaptă să o rezolvăm în sensul bun. Biblia ni-l pune pe Petru în față ca pe un ales a lui Hristos, ni-l pune și pe cel care se leapădă de Hristos. Sfîntul apostol Pavel este cel care luptă împotriva creștinismului și ajunge cel mai mare misionar al lui Christos. Deci în felul acesta trebuie să ajungem noi să intervenim în lume. Din tot ceea ce ne apasă viața și o umbrește, să ajungem să lumineze viața și să o împlinească. Ori prozelitismul are în spatele lui un alt interes decît cel al mîntuirii. Are ceva străin de suflet, are ceva diabolic în el. Diavolul, cînd a intervenit în creație, a intervenit gîdilînd puțin ceva în om: mîndria. Și diavolul nu vine să ne spună că facem rău, dimpotrivă, el ne dă imaginea binelui pe care-l facem și ne creează o imagine falsă despre noi înșine. El vine și întreabă doar atît: ție nu ți se cuvine? Și de aici începe un drum firesc al nefirescului.

András Vass: Am pornit de la credință și toleranță. Numai atunci putem să fim în mod practic toleranți față de toți, dacă facem deosebire între oameni, faptele, crezurile și tradiția lor, sau contextul de cultură și istorie din care vine fiecare om, care, cum s-a mai spus înainte, are o valoare inestimabilă. Chiar dacă este un răufăcător, chiar dacă este de altă religie sau este ateu, are o valoare inestimabilă. Numai atunci pot să fiu tolerant față de el dacă îi permit o deplină libertate de conștiință. Dacă impun cuiva anumite restricții în libertatea lui de conștiință, atunci nu mai sînt cu adevărat tolerant față de acea persoană. Dumnezeul cel Atotputernic se apleacă asupra omului, bate la inima omului creat de el, și permite intrare, amestec în viața acestuia. Iar Dumnezeu acceptă atît refuzul omului cît și răspunsul afirmativ. Dumnezeu respectă atitudinea omului. Și eu trebuie să fiu la fel, iar dacă cineva din biserica mea, de exemplu, se convinge că în biserică doar se vorbește, între vorbă și faptă e o ruptură și își găsește o altă biserică, unde consideră că se și înfăptuiește credința despre care se vorbește acolo, eu trebuie să fiu tolerant cu el și să-l înțeleg. Înseamnă că eu nu i-am putut da ceea ce el avea nevoie, iar el l-a găsit în altă parte. În acest caz trebuie să mă cercetez pe mine însumi. Oare ce n-am făcut eu bine de nu am reușit satisfacerea nevoilor sale spirituale?

După revoluție, s-a produs o ruptură în biserica noastră. Un grup de tineri au plecat de la noi din biserică, nefiind mulțumiți cu practica noastră. Bineînțeles, pentru noi a fost o întîmplare foarte dureroasă. Era vorba de tineri, cu viitorul în față, viitorul bisericii, credeam noi. Și noi așa am înțeles lucrurile: trebuie să ne cercetăm unde am greșit față de ei. Ei nu s-au simțit acasă. Am găsit momente cînd nu i-am băgat în seamă, nu i-am înțeles, nu i-am învățat, n-am fost destul de aproape de ei. Am descoperit chiar un conflict între generații. După ce au plecat, ne-am exprimat regretul, am căutat să ne corectăm greșelile. Și a venit timpul cînd ei ne-au scris o scrisoare în care ne-au cerut scuze pentru felul în care au plecat din biserică. Și ne-au rugat să-i privim ca frați, să conlucrăm în continuare, și să ne considerăm

copii ai lui Dumnezeu, împreună. Noi am considerat că trebuie să facem acest lucru, chiar dacă nu ne mai adunăm în aceeaşi biserică, chiar dacă avem puncte de vedere diferite.

Religia nu poate să fie ceva moştenit. Conştiinţa mea trebuie să decidă de ce religie să aparţin. Dacă eu consider că ceea ce e în concordanţă cu conştiinţa mea este ateismul, atunci sînt conştient cu adevărat, dacă merg pe acea cale. Dacă consider, că pentru conştiinţa mea o altă cale este cea care îmi aduce pacea lăuntrică, pe acea cale trebuie să merg. Nu-mi rămîne decît să-i înţeleg pe aceşti oameni şi să-i stimez. Cred că asta trebuie să fie toleranţa despre care vorbim.❑

Reglementarea constituţională a bisericilor din România începînd cu 1918

Attila Varga

După 1918, reglementările constituţionale referitoare la biserică în calitate de instituţie cu autonomie specifică, au plasat confesiunile maghiare din Ardeal într-o situaţie minoritară, atribuindu-le totodată un statut juridic distinct.

Ca urmare, drepturile referitoare la viaţa bisericească, la libertatea practicării religiei au fost înglobate în sistemul drepturilor minorităţilor, bisericile rămînînd cele mai importante instituţii care asigurau păstrarea limbii, a identităţii naţionale, iar mai tîrziu singurele care au dispus de o relativă autonomie.

Orice perioadă mai lungă necesită o anumită etapizare, mai ales dacă sîntem nevoiţi să parcurgem un interval de timp de aproape un secol. În cadrul perioadei studiate am putea defini două mari etape, evident cu nuanţările corespunzătoare, şi anume: din 1923 pînă în 1940 şi din 1945 pînă în 1989. Pe lîngă acestea trebuie amintite şi două etape tranzitorii: cea dintre 1918—1923, caracterizată prin reglementările juridice ale anilor ce pregătiseră prima perioadă propriu-zisă, respectiv, măsurile juridice şi politice ale etapei de după 1989, care ne conduc spre zilele noastre.

Am omis în mod conştient perioada dintre 1940—1945 care, datorită evenimentelor datorate războiului, necesită o evaluare specifică, dintr-un alt unghi de vedere.

I. Perioada promisiunilor (1918—1923)

În această perioadă, de patru-cinci ani, trebuie să ne referim la două documente fundamentale (sau presupuse a fi fundamentale), şi anume la Rezoluţiunea Adunării Naţionale de la Alba Iulia din 1918, respectiv la Tratatul de la Paris, încheiat cu România în anul 1919.

1. ***Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia*** este un document constitutiv al statului român (cel puțin spiritual și afectiv) care, la punctul III/2, prevede: *„egală îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate confesiunile din Stat"*. Se formulează astfel un principiu de bază al egalității în drepturi, care în sine nu valorează prea mult în plan declarativ, în situația în care forța juridică a documentului, ca izvor de drept, este cea mai discutată problemă a dreptului constituțional românesc. Din punctul de vedere al jurisdicției, Rezoluțiunea nu constituie izvor de drept în totalitate valid, deși, indiscutabil, legislația a integrat o anumită parte a acesteia.

Se poate constata că unele reglementări cu valoare de lege fundamentală, care conțin problemele esențiale ale teoriei statului (de exemplu, autonomia teritoriilor atribuite, unele activități legislative, exercitarea dreptului de alegător, reforma agrară, etc.) din cadrul legislației române au preluat unele părți ale Rezoluțiunii Adunării Naționale de la Alba Iulia.

Dintre reglementările preluate în conținutul lor, unora li se conferă un caracter de lege fundamentală de către constituțiile dintotdeauna, în timp ce altele au doar un caracter de lege ordinară, astfel jurisdicția constituțională dintotdeauna, respectiv legiferarea ordinară se află într-o contradicție care poate să ducă oricînd la anularea celei din urmă. Analizînd aceste părți, evaluate și apreciate cu unități de măsură diferite, se poate constata că reglementările care au obținut o valoare și o putere de drept constituțional sînt reglementările referitoare exclusiv la *românitate și la statalitatea românească*. Celelalte părți, care au fost reglementate prin legi ordinare (dacă au fost reglementate), se referă cu precădere la drepturile omului, la drepturile și statutul juridic al minorităților.

Concluzionînd, putem afirma, folosind cuvintele eminentului jurist Lajos Nagy, că *„Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia nu are caracter de lege fundamentală; numai acele articole au dobîndit forță juridică și au fost preluate ulterior de către puterea legislativă regală românească, care au servit intereselor românești. Ca atare, Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia, în context juridic, nu a corespuns asigurării drepturilor egale ale popoarelor conlocuitoare"*.

2. ***Tratatul între Principalele Puteri Aliate și Asociate și România***, referitor la minorități, este unul dintre documentele constitutive ale statului român, care garantează totodată drepturile persoanelor ajunse în stare de minoritate.

Deși prin paragrafele Tratatelor de la Paris s-a creat un text ca bază juridică cu valoare de izvor de drept, guvernanții nu au făcut aproape nimic pentru respectarea obligațiilor asumate prin Tratat, evitînd să atribuie un caracter și o garanție juridică constituțională acestuia. Astfel au fost emise numeroase reglementări juridice interne în contradicție cu Tratatul minorităților. Prevederile lui au fost ignorate în mod tacit, puterea judecătorească consfințind această situație.

În materie de tratate internaționale, concepția juridică supremă a încetățenit practica după care tratatele internaționale nu au decît valoare de lege ordinară, din punctul de vedere al dreptului intern, și, ca atare, acestea pot fi modificate de către orice lege internă ulterioară, în baza principiului *lex posterior deregat prior.*

Cea mai importantă problemă în legătură cu acest Tratat este validitatea, aplicabilitatea lui în condițiile legislației, jurisdicției și sistemului de norme interne.

Prin adoptarea Tratatului cu principalele Puteri Aliate și Asociate, România s-a angajat să nu adopte nici o lege, hotărîre, sau să inițieze vreo acțiune care să contravină acestuia, chiar s-a obligat ca cetățenii minoritari să beneficieze de același tratament și de aceleași garanții, atît din punct de vedere juridic, cît și real, ca și restul cetățenilor români. Dar nici textul inițial al legii, nici legislația ulterioară — în conformitate cu concepția juridică românească — nu conțin prevederi care să garanteze sub aspect formal caracterul de lege fundamentală al Tratatului.

Să urmărim deci prevederile referitoare la acest aspect.

Primul articol al Tratatului stabilește că: *„România se angajează să recunoască stipulările conținute în articolele 2 și 8 ale prezentului capitol ca legi fundamentale".*

Imediat, conform alineatului 2 al articolului 2: *„Toți locuitorii României vor avea dreptul la exercitarea liberă, atît publică cît și privată a oricărei credințe, religii sau convingeri."* Alineatul 2 al articolului 8 prevede că: *„Deosebirea de religie, credință sau confesiune nu va trebui să dăuneze nici unui cetățean român în cea ce privește drepturile civile și politice".* Trebuie menționat și articolul 11, conform căruia *„România consimte să acorde, sub controlul Statului român, comunităților secuiești și săsești din Transilvania, autonomia locală în cea ce privește chestiunile religioase și școlare".*

Referitor la aceste prevederi se impun cel puțin două observații:

a) Tratatul statuează principiul egalității în drepturi sub toate aspectele sale și obligă România la asigurarea practicării libere a religiei (modul original de interpretare a acestei prevederi de către legislatorul român va reieși din paragrafele constituțiilor viitoare);

b) Încearcă să impună recunoașterea statutului de subiect de drept public pentru anumite comunități naționale, respectiv ca ele să dispună de libertate decizională și executivă (autonomie) în anumite probleme determinate (religie, învățămînt).

II. Epoca negării unor obligații contractuale într-un mediu cvasi-democratic (1923—1940)

1. În 1923 s-a adoptat prima Constituție a României Mari, care nu definește conceptul de minoritate națională — ce-i drept nici nu le recunoaște —, spre deosebire de minoritățile religioase pe care, deși nu le definește, le recunoaște

într-un mod original, aplicînd o diferenţiere între aceste entităţi, ierarhizîndule. Baza acestei discriminări o constituie diferenţierea naţională. Formal, Constituţia recunoaşte dreptul la practicarea liberă a religiei, precum şi egalitatea dintre confesiuni. Primul alineat al articolului 22 afirmă: *„Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate şi protecţiune"*.

Următoarele alineate contrazic îndată această egalitate, alineatul 3 al articolului 22 enunţînd: *„Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorităţi a Românilor este biserică dominantă în Statul român, iar cea greco-catolică are întîietate faţă de celelalte culte."* Cu alte cuvinte, se creează o ierarhizare a bisericilor în „principale" şi de rangul doi, iar reglementările ce urmează se referă în exclusivitate la biserica ortodoxă.

Această discriminare contravenea atît Tratatului minorităţilor cît şi paragrafelor Constituţiei referitoare la garantarea egalităţii în drepturi, ofererind legislaţiei posibilitatea de a aplica noi discriminări, în spiritul paragrafului 22 (Astfel, spre exemplu, legea referitoare la structura bisericii ortodoxe, adoptată în 1925, acorda arhiepiscopiilor ortodoxe mai multe sute de hectare de pămînt).

La 22 aprilie 1928 s-a adoptat noua lege a cultelor. Atît demersurile pregătitoare, cît şi dezbaterile parlamentare au fost urmărite cu mare îngrijorare de reprezentanţii Partidului Naţional Maghiar. În Senat, alături de Elemér Gyárfás, poziţia bisericilor protestante a fost exprimată de către episcopul reformat Sándor Makkai, care subliniase că cel mai mare viciu al proiectului este suspiciunea manifestată faţă de biserici, iar prin dreptul exagerat al statului de intervenţie şi control se încalcă tradiţionala autonomie a bisericilor din Transilvania. Proiectul de lege subordona ordinii publice funcţionarea bisericilor istorice, permitea primirea donaţiilor din străinătate numai cu avizul ministerului, limita donaţiile enoriaşilor, nu acorda sprijin suficient la aplicarea sentinţelor judecătoreşti ale bisericii, iar organizarea teritorială ale bisericilor devenea dependentă de legile statului.

La 10 martie 1927 s-a semnat Concordatul dintre Sfîntul Scaun şi guvernul României, care a însemnat o grea lovitură dată catolicilor din Transilvania, cu toate că Sfîntul Scaun nu a fost de acord cu poziţia românească într-o serie de probleme, ţinînd cont tocmai de interesele catolicilor maghiari. Marginalizînd episcopiile ardelene, vechi de 1000 de ani, care concentrau 1,5 milioane de enoriaşi, Concordatul a creat singura arhiepiscopie la Bucureşti, unde nu existau decît 26 de parohii. Arhiepiscopul Cisor din Bucureşti a devenit astfel reprezentantul în Senat al romano-catolicilor. Concordatul a unit Episcopia de Oradea — veche de 900 de ani — cu Episcopia din Satu Mare, aprobînd în locul ei înfiinţarea unei noi episcopii greco-catolice.

Prin încălcarea egalităţii, s-a născut la 30 iulie 1921 şi legea moşiilor, care reglementa în mod diferenţiat reforma agrară în Ardeal şi în Regat.

Pe parcursul exproprierilor, efectuate pe diverse căi, bisericile maghiare din Ardeal au pierdut teritorii imense: 95% din domeniile episcopiilor romano–

catolice din Oradea, Alba Iulia, Timişoara şi Satu Mare; 45% din domeniile episcopiilor reformate din Ardeal şi Partium. Din cele 371.614 iugăre ale domeniilor bisericilor maghiare din Ardeal, au fost confiscate 314.199 iugăre, adică 84,5%.

Pierderea domeniilor bisericeşti şi diminuarea subvenţiei de stat au creat probleme materiale deosebit de grave bisericilor minoritare. Greutăţile s-au amplificat cu atît mai mult cu cît li s-au extins atribuţiile. Bisericile maghiare erau nevoite să susţină şcolile confesionale abia sprijinite de către statul român, să îndeplinească atribuţiile culturale asumate, doar din resturile neconfiscate ale averii lor.

Exproprierea domeniilor (în iugăre)

	Înainte de reformă	Domenii expropriate	După reformă
Romano–catolice	290.649	277.645	13.004
Reformate	62.148	25.222	36.926
Unitariene	17.916	11.389	6.527
Evanghelice	1.041	73	968

2. Fundalul spiritual şi politic al elaborării Constituţiei din 1938 l-au constituit principiile conducerii dictatoriale şi ideologia fascismului.

În perioada dictaturii regale, Constituţia era produsul de vitrină al conducerii politice, care nu mai era interesată nici măcar de aparenţa democraţiei. Ca atare, s-au produs schimbări îngrijorătoare şi în situaţia juridică a minorităţilor. Nu se mai recunoştea conceptul de minoritate naţională, iar în privinţa drepturilor cetăţeneşti se prescria un statut juridic special (deosebit de dezavantajos pentru cei vizaţi) pentru minorităţile rasiale şi religioase.

Conform explicaţiei oficiale, Constituţia proclama egalitatea tuturor cetăţenilor în faţa legii doar în privinţa îndatoririlor cetăţeneşti; dar în privinţa drepturilor cetăţeneşti, făcea deja distincţii între cetăţenii de origine română şi neromână, reglementînd ulterior această distincţie şi prin legislaţia ordinară.

În 1938 a apărut legea cu privire la împroprietărirea cu păduri a ordinelor monahale, împărţind ordinelor monahale româneşti în total 18.000 ha de pădure şi 6.000 ha de teren arabil, în timp ce pentru instituţiile similare ale bisericilor minoritare nu s-a întreprins nimic.

Decretul-lege privind administrarea averii ordinelor monahale neautohtone din 1938 dădea în administrarea patriarhului averile tuturor ordinelor monahale de provenienţă externă. Aceste măsuri erau îndreptate în primul rînd împotriva ordinelor monahale de provenienţă străină, cu caracter maghiar (cum ar fi Ordinul Piarist din Oradea).

Legea privind reglementarea fondului religios din Bucovina datează din 1939; aceasta acorda acestui fond o poziţie preferenţială faţă de celelalte instituţii

bisericeşti, conferîndu-i personalitate juridică distinctă. Funcţionarii lui erauconsideraţi funcţionari publici, fondul beneficiind de tratament juridic preferenţial. Ca şi Constituţia din 1923, se ierarhizează confesiunile, şi se atribuie un statut juridic distinct bisericilor minoritare. Paragraful 19 recunoştea libertatea conştiinţei, dar enunţa caracterul naţional al bisericii ortodoxe şi greco–catolice, iar în consens cu Constituţia din 1923 prevedea: *„Biserica creştină ortodoxă este biserica dominantă în statul român, în timp ce biserica greco–catolică are prioritate în faţa celorlalte Biserici."*

Privind activitatea preoţilor, apar unele restricţii: paragraful 8 interzice preoţilor tuturor confesiunilor să-şi folosească autoritatea spirituală în scopuri de propagandă politică, atît în spaţiile destinate vieţii spirituale şi slujbelor, cît şi în afara acestora. Tuturor persoanelor le este interzisă propaganda politică în spaţiile destinate slujbelor religioase, sau în timpul manifestărilor religioase. Este interzisă orice asociere politică pe bază religioasă sau sub titlu religios.

Odată cu sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, se încheie perioada democraţiei relative şi formale a societăţii burgheze româneşti. Reglementarea constituţională a caracterului naţional al statului, sacralizarea sa ideologică şi expresia normativ-juridică a aceastuia au avut efecte distructive neîntrerupte asupra bisericilor maghiare din Ardeal.

III. Constituţiile dictaturii comuniste (1945—1989)

Această perioadă este dominată de ideologia ateistă, de opoziţia faţă de biserică, religie şi cler, toate acestea conducînd la o serie de interdicţii în domeniul reglementărilor juridice, la hărţuire legalizată şi atrocităţi faţă de reprezentanţii clerului şi enoriaşi. În pofida tuturor acestor împrejurări, bisericile au rămas ultimele instituţii, relativ autonome, ale minorităţii naţionale maghiare.

În realitate, Statul a închis bisericile minorităţilor între zidurile lăcaşelor de cult, le-a deposedat de cea mai mare parte a averii, de instituţiile care serveau învăţămîntul şi cultura naţională, precum şi de toate posibilităţile de contact instituţional cu bisericile din afara ţării, în primul rînd din patria mamă.

1. În perioada dictaturii comuniste dintre anii 1945—1989 s-au născut trei Constituţii. Prima în 1948, care la articolul 27 prevedea garantarea de către stat a libertăţii conştiinţei şi a religiei. Confesiunile se puteau organiza în mod liber, în condiţiile în care activitatea şi ceremoniile lor nu erau în contradicţie cu Constituţia, cu siguranţa publică şi cu bunele moravuri.

Nici o confesiune nu avea dreptul să deschidă sau să susţină instituţii de învăţămînt, în afara şcolilor speciale în care îşi pregăteau propriul personal.

Biserica ortodoxă română era numită unitară şi independentă în structura sa.

Modalitatea de organizare şi funcţionare a şcolilor confesionale era reglementată de lege.

Aceste prevederi constituționale sînt expresia faptului că rolul bisericilor în societate și stat a fost reconsiderat, bisericile au devenit doar tolerate, iar datorită caracterului regimului, nu-și puteau respecta nici propriile norme. Și în această perioadă, deși într-un mod mai mascat, se înfăptuiește o discriminare între biserica ortodoxă și celelalte biserici, evident în favoarea primului. Totodată statul a interzis biserica greco–catolică.

Se poate observa de asemenea că prevederile constituționale scot din sfera de competență a bisericilor susținerea școlilor și a instituțiilor de cultură și de educație. Conflictul dintre biserică și stat se datorează nu doar diferențelor ideologice, dar și rolului jucat de către biserică în păstrarea limbii, culturii și identității naționale.

2. Constituția din 1952 este legea fundamentală elaborată de noua conducere politică deja consolidată.

Paragraful 84 prevede că libertatea conștiinței este garantată în Republica Populară Română, pentru toți cetățenii săi. Reafirmă cu fermitate separarea școlii de biserică, și reformulează și reia textele identice din Constituția precedentă conform cărora bisericile, confesiunile nu pot înființa și întreține școli. În acest caz nu apare o referire separată la biserica ortodoxă.

3. În final, trebuie să ne referim la Constituția din 1962. La articolul 17 este enunțată egalitatea în drepturi, iar paragraful 38 declară libertatea conștiinței. Oricine are dreptul să aibă sau nu, o credință.

Dreptul la practicarea liberă a religiei este garantat, confesiunile se pot organiza și funcționa liber. Modalitățile acestora sînt reglementate prin lege.

Prevederile constituționale în cadrul acestui sistem nu puteau însemna prea mult, pentru că în afara faptului că statul respinsese pe plan ideologic credința, tolera totuși bisericile și confesiunile (chiar folosea biserica ortodoxă în slujba scopurilor sale), le îngreuna funcționarea sau, în multe cazuri, o făcea imposibilă prin diferite mijloace administrative.

Nu au importanță nici prevederile constituționale referitoare la egalitatea în drepturi sau la libertatea conștiinței și religiei, deoarece acestea au fost încălcate în primul rînd de către instituțiile și organele statului.

Tocmai de aceea, alături de analiza juridică a Constituției (sau chiar în locul ei) este necesară descrierea atitudinii practice față de biserici.

Au fost desființate congregațiile, care în mod tradițional jucau un rol important în educație și în activitatea pastorală. Paralel cu restrîngerea continuă a învățămîntului teologic, a fost desființată integral rețeaua școlilor bisericești primare și liceale. A fost desființat *Statusul Catolic din Transilvania*, care, dispunînd de fonduri materiale proprii, administrase activitatea economică și culturală a bisericii romano–catolice timp de secole. A fost restrîns, prin diferite manevre, învățămîntul religios, a fost desființat aproape integral caracterul pub-

lic al bisericilor, presa şi editarea de carte. Dintre bisericile minoritare, doar cea reformată şi unitariană au avut, pînă aproape de sfîrşitul perioadei, o neînsemnată activitate editorială. Reformaţii, care numărau aproximativ un milion de suflete, editau într-un tiraj de 1100 de exemplare cu circulaţie internă *„Református Szemle"*. Între 1949—1987, biserica reformată a editat în total 53 de titluri, dintre care 37 în perioada 1945—1950, în timp ce între anii 1957 şi 1987 au apărut doar 11 titluri. La sfîrşitul anului 1989 nu exista nici un ziar sau revistă catolică în limba maghiară în România. De la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial nu a putut fi editată nici o biblie. Pătrunderea bibliilor trimise din străinătate a fost împiedicată de autorităţi prin toate mijloacele posibile; loturi de zeci de mii de exemplare au fost confiscate şi distruse.

După ce Statul Român a reziliat Concordatul cu Sfîntul Scaun, a încetat dreptul de jurisdicţie al Arhiepiscopiei de Bucureşti asupra eparhiilor maghiare. Catolicii maghiari şi-au putut păstra autonomia internă, statul avînd o influenţă slabă în numirea preoţilor şi ierarhilor. Biserica a procedat în mod autonom şi în problema instrucţiei religioase. Pentru a impune restricţii, statul a recurs în primul rînd la mijloace externe, sub forma măsurilor administrative şi adesea la violenţă.

Printre greutăţile cele mai mari ale bisericii catolice poate fi menţionată absenţa totală a presei bisericeşti, precum şi limitarea administrativă a legăturilor cu bisericile surori din Ungaria şi biserica universală.

În anii '80, numărul candidaţilor la Institutul Teologic din Alba Iulia a fost redus în mod drastic. Plafonul numeric stabilit de către stat a fost de 40 în 1977, 25 în 1983, iar în 1986 doar 16, ceea ce a dus în mod inevitabil la îmbătrînirea preoţimii şi agravarea lipsei de preoţi.

În perioada 1985—1986, cu sprijinul tacit al statului, a fost iniţiată o mişcare pentru introducerea liturghiei în limba română în cadrul eparhiilor catolice maghiare, argumentîndu-se cu numărul crescînd al romano–catolicilor de limbă maternă română.

Al doilea Conciliu al Vaticanului a proclamat limba naţională ca limbă liturgică. Această hotărîre a fost folosită de către autorităţi pentru a exercita presiuni asupra bisericii romano–catolice maghiare pentru introducerea ritualului în limba română alături de cea maghiară. Această tendinţă urma să pregătească românizarea treptată a bisericii catolice maghiare.

Codul bisericii reformate din România este Statutul bisericesc, adoptat şi de statul român, care asigură o anumită autonomie structurală şi funcţională, dar şi o sferă largă de drepturi pentru autorităţile laice de a se amesteca în viaţa internă a bisericii, în alegerea ierarhilor acesteia.

Graniţele celor două dioceze existente (cea din Transilvania şi cea din Partium) şi a parohiilor aferente au fost de numeroase ori reorganizate (1945; 1959; 1961; 1962; 1965; 1968) ceea ce le-a făcut adesea neguvernabile, datorită nevoii adaptării lor la desele schimbări administrative şi presiuni ale statului. Datorită nerezolvării cadrului de formare a preoţilor, în 1989 numai în Dioceza

Reformată din Transilvania, existau 70 de posturi neocupate. Cauza lipsei de pastori a fost aplicarea unui numerus clausus, din ce în ce mai sever, introdus la Institutul de Teologie în 1979. Între anii 1949—1979, la Teologia din Cluj, au absolvit promoții de 22—30 de pastori. Acest număr, scăzînd continuu începînd din 1979, a ajuns pe la mijlocul anilor '80 la o medie de 8—9 absolvenți anual.

Se poate constata deci că, din 1945 pînă în 1989, prevederile constituționale referitoare la biserici sînt lipsite de semnificație, atîta timp cît reglementările juridice slujeau regimul dictatorial, astfel încît aparatul birocratic de stat și partid putea să le încalce - și le încălca - oricînd nepedepsit.

În această perioadă, bisericile, fără excepție, au suferit mari pierderi în toate privințele, fiind totuși capabile să-și îndeplinească dubla misiune: păstrarea credinței și credincioșilor, și păstrarea identității minoritare maghiare.

IV. Duplicitatea legislatorului (după 1989)

Adunarea Constituantă, formată în 1990, a adoptat în 1991 noua Constituție, care parțial se reîntorcea la tradițiile de drept constituțional ale perioadei interbelice (ne referim în primul rînd la declararea caracterului de stat național care lipsea din constituția comunistă), respectiv făcea unele tentative de modernizare, adoptînd reglementări de nivel european. Obiecțiile general valabile se referă la un întreg șir de prevederi cu caracter declarativ în spatele cărora nu există garanții, reglementările fiind transferate pe seama legilor ordinare sau organice.

Articolul 4 prevede egalitatea în drepturi a cetățenilor, iar articolul 29 declară libertatea de conștiință: „Libertatea conștiinței este garantată; ea trebuie să se manifeste în spirit de toleranță și de respect reciproc. Cultele religioase sînt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii."

Confesiunile sînt autonome față de stat și beneficiază de sprijinul acestuia. Articolul 32 prevede, la ultimul alineat, asigurarea libertății instrucției religioase de către stat, în conformitate cu specificul fiecărei confesiuni.

În școlile de stat, învățămîntul religios este garantat de lege. Nici nu ar fi nevoie de mai multe prevederi constituționale, dar caracterul declarativ al reglementărilor, în sine, nu face posibilă aplicabilitatea și aplicarea lor.

Aplicarea în practică a prevederilor constituționale depinde de reglementări juridice ulterioare. Cunoscînd toate acestea, se poate constata însă, că legislatorul adesea nu urmează nici litera și nici spiritul Constituției.

Noua lege a cultelor nu a fost elaborată, cu toate că bisericile au cerut-o. Guvernanții nu s-au arătat dispuși să retrocedeze averile bisericești și să elaboreze proiectul de lege privind refacerea proprietăților bisericești, în pofida faptului că, în afară de cei vizați, au urgentat-o și instituțiile europene (Consiliul Europei). Noua Lege a învățămîntului nu face posibilă înființarea și funcționarea școlilor confesionale. În fine, discriminarea dintre biserica ortodoxă și celelalte biserici

există în continuare. Egalitatea dintre biserici dobîndeşte o interpretare originală atunci cînd guvernarea acordă bisericii ortodoxe sprijin material în mod preferenţial, atribuindu-i în chirie sau chiar în proprietate imobile, fără să întreprindă măsuri similare şi în favoarea celorlalte biserici.

Iată o prezentare succintă a prevederilor constituţionale referitoare la biserici, din care reiese că biserica ortodoxă a fost şi este într-o situaţie preferenţială, în multe cazuri a funcţionat şi funcţionează ca religie de stat, ceea ce lezează drepturile şi interesele celorlalte biserici. Prevederile constituţionale sînt formale, au doar un caracter declarativ, nefiind umplute prin legi cu un conţinut real; iar golindu-se, legile devin practic inaplicabile. ❑

*

Attila VARGA *(n. 1963), a absolvit Facultatea de Drept, Universitatea Babeş—Bolyai din Cluj, şi este deputat în Parlamentul României din partea UDMR din anul 1990. Membru al Comisiei Permanente pentru Administraţie. A publicat mai multe studii în revistele A Hét, Korunk, etc.*

Martorii lui Iehova: radiografia unei violări a libertăţii religioase

GABRIEL ANDREESCU

Subiectul

Martorii lui Iehova sînt un cult neoprotestant apărut la mijlocul secolului trecut în Statele Unite. În România, el are circa 35.000 de adepţi. Liderii cultului — înregistrat ca asociaţie, în conformitate cu legea 21/1924 —, dau şi cifra de 60.000 de simpatizanţi. Cultul are o răspîndire mondială, numărul de membri ajungînd, după datele aflate la sediul de la New York, la peste 5 milioane.

Campania

Martorii lui Iehova pregătiseră ţinerea unui congres internaţional, la Bucureşti, ce urma să se desfăşoare între 19—21 iulie 1996. (Congrese anterioare avuseseră loc anual, la Braşov şi Cluj.) În acest scop, conducerea a încheiat un contract cu firma „Atlantis Tour", iar aceasta a realizat o înţelegere cu Ministerul Învăţămîntului pentru cazarea participanţilor la congres în căminele de la Regie. În paralel, s-a semnat un contract cu Ministerul Tineretului şi Sporturilor, căruia Martorii lui Iehova i-au plătit 50% din valoarea de 50.000$, pentru închirierea Stadionului Naţional pe perioada celor două zile ale congresului.

În ziua de 24 iunie 1996, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teoctist, a transmis presei o declaraţie în care critica în termeni vehemenţi cultul Martorii lui Iehova şi intenţia acestuia de a ţine un congres internaţional la Bucureşti:

„Pentru prima dată în istoria de două ori milenară a poporului nostru drept credincios, va avea loc la Bucureşti, în luna iulie, un Congres internaţional al Grupării religioase Martorii lui Iehova, la care vor participa adepţi veniţi din toată lumea. Sîntem îngrijoraţi că autorităţile competente au acceptat cu atîta uşurinţă organizarea acestei întruniri într-o ţară eminamente ortodoxă, fără să se ia în consideraţie faptul că adepţii acestei grupări religioase nu reprezintă decît o infimă minoritate în ţara noastră.

Călăuziți de lumina Duhului lui Hristos, ne îndreptăm chemarea părintească către slujitorii sfintelor noastre altare și către fiii duhovnicești ai Sfintei noastre Biserici, pentru sporirea rugăciunii și a păstrării credinței celei adevărate, prevenindu-i asupra învățăturilor eretice, profesate de această sectă, care n-a găsit adăpost pentru întrunirea ei în altă țară est–europeană.

În primul rînd, atragem atenția credincioșilor noștri că această sectă nu are caracter creștin. Deși pretind că sînt creștini, totuși nu se sfiesc să nege pe Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat, reducîndu-l la un simplu întemeietor omenesc de religie, ca atîția alții în istorie. Odată cu aceasta se subminează credința neamului nostru în sfințirea omului și a întregii creații realizată prin Iisus Hristos, Fiul Unic al lui Dumnezeu, întrupat pentru mîntuirea și îndumnezeirea oamenilor.

În al doilea rînd, acești sectanți, negînd dumnezeirea mîntuitorului Iisus Hristos, resping implicit învățătura Bisericii nedespărțite despre Sfînta Treime, ca fundament al iubirii și comuniunii creștine. Uitînd că porunca iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele se întemeiază pe credința noastră în Sfînta Treime, această sectă contribuie în mod iresponsabil la sporirea urii și violenței care confruntă lumea actuală.

În al treilea rînd, pierzînd din vedere că lumea este creația lui Dumnezeu, martorii lui Iehova înfierează cultura și statul socotite de ei ca unelte ale diavolului și terorizează lumea cu iminența sfîrșitului tragic al lumii. În același timp, ei resping cinstirea sfinților, venerarea icoanelor și cultul morților, atît de scumpe poporului nostru și în acest fel contribuie la procesul de secularizare și descreștinare a lumii în pragul mileniului al III-lea.

În al patrulea rînd, o astfel de reuniune constituie o sfidare la adresa credinței ortodoxe și poporului român, încreștinat la nașterea sa cu 2000 de ani în urmă și totodată o evidentă acțiune prozelitistă, menită să sfîșie unitatea spirituală și morală a neamului nostru.

Într-o lume confruntată cu atîtea ideologii și doctrine, o astfel de sectă și congresul ei nu fac decît să sporească confuzia și dezorientarea omului contemporan. Să păstrăm, iubiți frați creștini, lumina credinței adevărate, care a călăuzit poporul nostru în decursul istoriei lui zbuciumate și prin aceasta unitatea noastră spirituală în Hristos și în Biserică prin Duhul Sfînt, după voința Tatălui Ceresc.

Slavă ție, Dumnezeului nostru, Cel închinat în Sfînta Treime, slavă ție"[1].

„Chemarea" Patriarhului Teoctist a fost semnul care a declanșat o amplă campanie împotriva cultului Martorii lui Iehova. La 31 iunie 1996, circa 5.000 de creștini ortodocși au participat pe Dealul Mitropoliei la o adunare de protest împotriva organizării la București a congresului Martorilor lui Iehova, la chemarea Patriarhiei. Patriarhul Teoctist a rostit un discurs în care a cerut strîngerea rîndurilor în jurul Bisericii Ortodoxe Române *„autocefală și națională"*.

Asociația „Frăția Ortodoxă", Asociația Studenților Creștini-Ortodocși din România și Liga Studenților au difuzat în comun, pe 1 iulie 1996, o scrisoare deschisă către *„toți Românii, către Autoritățile Statului Român"*, prin care: 1) se cere suspendarea congresului „Martorilor lui Iehova"; 2) se aduc acuzații cultului (caracter de erezie, caracter antinațional și antistatal); se solicită revizuirea actualei Constituții, care să redea Bisericii Ortodoxe Române locul primordial.

În București și în alte orașe au apărut afișe sau fluturași în care Martorii lui Iehova sînt prezentați drept *„cult satanic anticreștin"*, *„criminali"* etc.

La puțin timp după lansarea campaniei de către Biserica Ortodoxă și de către asociațiile tutelate de către ea, autoritățile române și-au prezentat propria lor poziție. Ministerul Tineretului și Sportului a reziliat contractul cu Martorii lui Iehova, motivînd că datorită unei schimbări neprevăzute de program, Stadionul Național va fi ocupat, începînd din 27 iunie, cu pregătirea sportivilor români. La 15 iunie 1996, Rectoratul Universității Politehnice București a anulat protocolul încheiat cu „Atlantic Tour SRL", prin care era asigurată cazarea în căminele din Regie a circa 7.000 de participanți la congres.

Pe 26 iunie, Secretariatul General al Guvernului României a publicat o declarație în care afirmă că a luat cunoștință de *Chemarea* din 21 iunie 1996 a Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române și de îngrijorarea acestuia față de acceptarea, de către autoritățile competente, a organizării unui congres internațional al grupării religioase Martorii lui Iehova. După ce se amintesc contactarea diferitelor ministere și obstacolele ce se opun, după opinia acestora, ținerii în București a unui congres cu zeci de mii de participanți, Secretariatul General al Guvernului declară: *„Avînd în vedere cele de mai sus, Secretariatul General al Guvernului României consideră ca total inoportună încercarea de a improviza o asemenea manifestare de amploare internațională la București, în cursul lunii iulie, **și nici în viitor*** (subl. mea)"[2].

La conferința de presă avută de purtătorul de cuvînt al Președinției, Traian Chebeleu, acesta a apreciat că desfășurarea la București a Congresului Martorilor lui Iehova *„încalcă reguli consacrate de respect reciproc, mai ales că aceștia nu au cerut aprobările necesare unei manifestări de o asemenea anvergură"*[3].

Principalul mijloc de incitare împotriva Martorilor lui Iehova a fost presa. Prin numeroasele comunicate publicate și prin articole de comentarii, foarte activ s-a dovedit a fi cotidianul „România liberă". Este de reținut în special numărul din 13 iulie 1996 unde s-au publicat, sub semnătura Aidei Dănăilă, următoarele: *„dintre organizațiile existente în România, aflate pe grila de periculozitate a* [...] *Comitetului antisectă al Parlamentului European, sînt încadrate următoarele opt: Mișcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut; Societatea de Yoga și Parapsihologie; Sahaja-Yoga; Ananda Marga; Hare Krishna; Noua Acropolă; Martorii lui Iehova; Biserica Scientologică"*. Aceste afirmații s-au dovedit false[4].

Un ziar care a atacat agresiv cultul Martorii lui Iehova a fost „Adevărul". Acest cotidian cunoscut altă dată pentru propaganda sa antimaghiară a încercat influențarea opiniei publice atît prin conținutul unor articole cît și prin titluri. Un exemplu semnificativ este textul din 27 iunie 1996, „Martorii lui Iehova au mințit autoritățile române". Deși în articol nu se arăta decît că, în solicitarea făcută Ministerului Tineretului și Sporturilor, Martorii lui Iehova se referiseră la ținerea „unui congres de proporții mari", neprecizarea caracterului *„internațional"* al acestuia a fost calificată, cu litere mari, în titlu, drept *„mințire premeditată"* (ceea ce nu este cazul).

„Vocea României", cotidianul Guvernului României, a prezentat pe larg declarațiile împotriva cultului protestant.

Ziarul „Dimineața", considerat de unii analiști drept cotidianul „prezidențial", a publicat un articol semnat de Șerban Cionoff (*„A mărturisi pentru cine... pentru ce? și de ce"*), în care se sugerează implicarea Martorilor lui Iehova în conspirații la nivel planetar[5]. Articolul introduce și amenințări, deloc voalate[6].

O prezentare ambiguă, cu accente tendențioase, a avut chiar și „Five o'clock"[7].

Perspectiva ziarului „Ziua" asupra campaniei se poate vedea, printre altele, din titlul *„Hillary Clinton toarnă gaz peste scandalul dintre ortodocși și iehoviști"*[8].

Dintre politicienii care au susținut campania împotriva Martorilor lui Iehova voi aminti pe Radu Vasile, secretar general al PNȚCD. Acesta a declarat că refuzul său de a participa la recepția oferită în onoarea lui Hillary Clinton reprezintă un protest față de refuzul soției președintelui american de a vizita Biserica Kretzulescu (vizită plănuită, dar contramandată, datorită campaniei dusă de Biserica Ortodoxă împotriva Martorilor lui Iehova).

Radu Boroianu, vicepreședinte al Partidului Național Liberal a declarat la rîndul său: *„Înregistrarea ca legală a acestei asociații religioase este o gafă monumentală a actualilor guvernanți. Scopul Martorilor lui Iehova este pulverizarea granițelor statale* [...] *Cer nu numai anularea congresului, ci și a creditării legale a acestei asociații și fac răspunzători pe cei care, prin asemenea fapte, trădează interesele naționale. Asociația Martorii lui Iehova atinge grav drepturile fundamentale ale națiunii, fruntariile culturale și sufletești și cele ce definesc cel mai exact granițele politice"*[9].

Critici la adresa campaniei

Singura organizație care a protestat împotriva campaniei îndreptată împotriva Martorilor lui Iehova a fost APADOR–CH. Comunicatul APADOR–CH, pe care îl reproduc în continuare, a fost publicat în mai multe ziare și a fost transmis autorităților românești, ambasadelor, organizațiilor internaționale de drepturile omului:

„În legătură cu campania desfășurată în ultimele zile de diferite grupuri și cu poziția exprimată public de reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul Teoctist, împotriva cultului »Martorii lui Iehova«, APADOR–CH declară următoarele:

1) Libertatea conştiinţei, incluzînd libertatea de a participa la viaţa unui cult, constituie unul dintre drepturile fundamentale ocrotite de către Constituţia României în art. 29 şi de toate documentele internaţionale privitoare la drepturile omului, pe care România le-a ratificat.

Aceasta include şi dreptul de a participa la întruniri cu caracter religios sau de alt gen, drept care cade şi sub protecţia art. 36 din Constituţie, privind libertatea de întrunire.

2) În aceeaşi măsură, prin prevederile art. 30, Constituţia României garantează dreptul la libertatea de exprimare. Aceasta cuprinde şi afirmarea publică a unor opinii în legătură cu »autenticitatea« unui alt cult. În schimb, incitarea la discriminare a unui grup religios, în orice mod, constituie o instigare la încălcarea Constituţiei României care, în art. 29 (4) interzice, în relaţiile dintre culte, manifestarea oricăror »forme, mijloace, acte sau acţiuni de învrăjbire religioasă«.

3) Afişele care declară cultul »Martorii lui Iehova« drept »criminal« şi afirmă că el are drept obiectiv »dezbinarea naţională«, îndemnînd la acţiuni împotriva cultului şi adepţilor săi, constituie infracţiunea de »împiedicare a libertăţii cultelor« prevăzută şi pedepsită de art. 318 din Codul penal.

Folosirea unui limbaj care promovează intoleranţă aduce mari deservicii mentalităţii publice şi afectează cursul democraţiei în România. APADOR–CH solicită autorităţilor publice să apere drepturile şi libertăţile fundamentale garantate de Constituţia României şi face un apel către cetăţeni, către grupurile şi mişcările religioase, către cultele din România să respecte dreptul fiecărei persoane de a practica religia căreia îi aparţine." (Consiliul de conducere al APADOR–CH, 25 iunie 1996)

În textul APADOR–CH se fac trimiteri la cadrul legislativ care protejează, formal, acţiuni cum ar fi ţinerea de către o grupare religioasă a unor congrese, fie acestea şi internaţionale. La datele prezente în comunicatul APADOR–CH ar mai fi de adăugat faptul că manifestările sportive, culturale şi religioase nu trebuie anunţate în prealabil la Poliţie.

APADOR–CH a continuat investigaţiile, în legătură cu acţiunile de dezinformare şi de intoxicare prin presă. În acest sens, s-a adresat Comisiei Delegaţiei Uniunii Europene, de la Bucureşti pentru a se interesa de alegaţiile din articolul amintit mai sus, *„Grupări omeneşti coagulate în jurul unor erori, minciuni şi monstruozităţi"* (pag. 5 a ziarului „România liberă", din 13 iulie 1996, sub semnătura Aidei Dănăilă). Aşa cum am amintit, acesta vorbea despre existenţa unui „Comitet antisectă al Parlamentului European" care ar fi inclus, în grila sa de periculozitate, „secta Martorii lui Iehova". La întrebările puse de Comitetul Helsinki (1. Există un Comitet antisectă al Parlamentului European?; 2. În cazul în care un astfel de Comitet există, este trecut cultul Martorii lui Iehova printre cele opt organizaţii indicate de „România liberă" ca aflîndu-se în grila lui de periculozitate?), David Blackman, de la Directoratul

general şi de cercetare a Parlamentului european a răspuns în acest stil tăios: *„Nu există nici un astfel de Comitet anti-sectă al Parlamentului european şi nu a existat niciodată. Domeniul sectelor şi cultelor este abordat de către sub-comitetul de drepturile omului al Parlamentului. Considerăm că ziarista în cauză nu a avut o clară înţelegere a termenilor pe care i-a folosit în articol."*

Aceste date au fost trimise „României libere", care nu a făcut nici o rectificare. Informarea opiniei publice privind acţiunea de intoxicare practicată de către ziar fost făcută printr-un articol apărut în „22".

Televiziunea română a prezentat cazul Martorilor lui Iehova într-un mod care transforma postul public în mesagerul celor ce incitau la acţiuni împotriva cultului. În schimb, PRO–TV a avut un foarte inteligent reportaj pe aceeaşi temă. Informaţiile sale, privind calitatea organizării congreselor Martorilor lui Iehova, ordinea şi curăţenia ce însoţesc manifestările acestora au făcut o impresie foarte bună. Academia Caţavencu a ironizat campania împotriva Martorilor lui Iehova. „Evenimentul Zilei", „Azi" au prezentat evenimentele într-o manieră obiectivă. În revista „22" şi în „Dilema" au apărut articole critice la adresa campaniei care încălca dreptul la libertatea de conştiinţă, care violează libertatea exercitării credinţei religioase.

De notat că în „România liberă", ziar care s-a distins în campania împotriva Martorilor lui Iehova, a apărut şi un articol cu un spirit foarte diferit, semnat de către Bogdan Burileanu şi Vasile Ţelaru („Scandalul Martorilor lui Iehova", 16 iulie 1996). Cei doi considerau diferitele anunţuri incriminante, privindu-i pe iehovişti, *„pretext confecţionat la ţanc pentru a se deturna atenţia oamenilor de la problemele reale ale societăţii româneşti actuale"*.

Dintre oamenii politici, doar Răzvan Dobrescu (deputat PNŢCD) a ripostat împotriva incitărilor. Într-un articol apărut tot în „România liberă", parlamentarul român a vorbit despre *„ameninţările nemaiîntîlnite în România ale unor comunităţi locale la adresa iehoviştilor de a-i alunga pe aceştia din localităţile respective"*.

Concluzii

Congresul Martorilor lui Iehova a avut loc în luna iulie, manifestările desfăşurîndu-se la Braşov şi Cluj. Totuşi, campania împotriva ţinerii la Bucureşti a acestui congres, aşa cum intenţionaseră organizatorii lui, a reprezentat cea mai importantă încălcare a libertăţii de conştiinţă, garantată de Constituţia României în art. 29, după schimbările din 1990. Acest act încalcă nu numai legislaţia internă a României, dar şi documente internaţionale ratificate de România şi spiritul unor organisme europene la care România doreşte să participe[10]. ❑

NOTE

1. Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Chemare la păstrarea credinţei strămoşeşti*, nr. 778, **Vocea României**, 24 iunie 1996.

2. **Vocea României**, *Comunicat al Guvernului*, 26 iunie 1996.

3. Cristina Doncea, *Un drept de veto moral al Președintelui Iliescu*, **Cronica Română**, nr. 1054, 5 iulie 1996.

4. Aida Dănăilă, *Grupări omenești coagulate în jurul unor erori, minciuni și monstruozități*, **România liberă**, 13 iulie 1996. Asupra acestui punct voi reveni mai departe. De reținut că ultima rezoluție a Parlamentului European (29 februarie 1996), privind cultele, atrage statelor membre atenția asupra activității unor secte suspectate de a avea activități ilegale și de a viola drepturile membrilor. Rezoluția, pe care o publicăm la sfîrșitul articolului exhausitv, cere autorităților competente să asigure *„protecția* [persoanelor] *de practici cum ar fi tortura, tratatmentul inuman și degradant, sclavia"*. Dar asta se face reafirmîndu-se *„dreptul la gîndire, conștiință și religie"*, în numele drepturilor individuale, și în nici un fel nu legitimează persecutarea vreunui grup religios.

5. *„... România este un stat național, suveran și unitar. În egală măsură, ea, această Românie, este și o placă »turnantă« a unui întreg sistem geo-politic nu chiar așa de dezinteresat de ce se întîmplă pe aici, pe la porțile Balcanilor"*. **Dimineața**, nr. 125 din 28 iunie 1996.

6. *„Și dacă tot doresc distinșii »Martori« să discutăm despre identitatea lor, o facem cu mare plăcere. Mă rog — neplăcere. Nu de alta, dar dispunem de suficiente dovezi. Bineînțeles, asta nu este o amenințare. Este doar un simplu semnal de avertisment"*.

7. Radu Constantinescu, *Jehovan's Witnesses: Constitutional Rights and Duties*, **Five o'clock**, nr. 1193, 8 iulie 1996.

8. **Ziua**, nr. 622, 3 iulie 1996.

9. **România liberă**, *Guvernul „Oglindă" al CDR*, 3 iulie 1996.

10. **Rezoluție privind cultele în Europa**

Parlamentul European,

— luînd în considerare Convenția Europeană pentru Apărarea Drepturilor Omului și Libertăților Fundamentale din 4 noiembrie 1950;

— luînd în considerare Tratatul privind Uniunea Europeană, în special Articolele F(2), K1(2), (5), (6), (7) și (9) și K3 ale acesteia;

— luînd în considerare rezoluția sa din 8 iulie 1993 cu privire la o Cartă Europeană a Drepturilor Copilului;

— luînd în considerare Recomandarea 1178 (1992) a Consiliului Europei privind cultele și noile mișcări religioase;

A. Reafirmîndu-și atașamentul la principiile de bază ale democrației și statului de drept: toleranță, libertatea conștiinței, religiei, gîndirii, libertatea de asociere și întrunire,

B. Întrucît evenimentele recente din Franța, mai ales moartea a 16 persoane, dintre care 3 copii, la Vercors, în data de 23 decembrie 1995, au atras atenția asupra activităților periculoase ale unor organizații cunoscute drept „culte",

C. Întrucît activitățile unor grupuri de culte și asociații similare cultelor reprezintă un fenomen cu răspîndire rapidă și iau forme din ce în ce mai diversificate în întreaga lume,

D. Întrucît multe secte religioase sau de alt fel sînt perfect legale și prin urmare îndreptățite să-și creeze organizații și să desfășoare acțiuni ce intră sub incidența apărării libertății individuale și religioase consfințite de Convenția Europeană a Drepturilor Omului,

E. Întrucît, cu toate acestea, unele culte ce operează printr-o rețea transfrontalieră în cadrul Uniunii Europene se angajază în activități ilicite sau infracționale, cu încălcarea drepturilor omului, ca de exemplu: maltratare, abuz sexual, detenție ilegală, sclavie, încurajarea comportamentului agresiv sau propagarea ideologiilor rasiste, fraude fiscale, transferuri ilegale de fonduri, trafic cu arme și droguri, încălcarea legilor muncii, practicarea ilegală a medicinei, etc.

1. Reafirmă dreptul la libertatea gîndirii, conştiinţei şi religiei şi la libertatea de asociere, între limitele impuse de necesitatea de a respecta libertatea şi viaţa intimă a individului şi de a oferi protecţie împotriva unor practici precum tortura, tratamente inumane sau degradante, sclavia, etc.,

2. Cere Statelor Membre să asigure folosirea eficientă de către autorităţile legale şi poliţieneşti a prevederilor şi instrumentelor legale la nivel naţional şi să coopereze activ şi îndeaproape în special cu Europol pentru a combate atacurile la adresa drepturilor fundamentale ale individului de care anumite culte se fac vinovate;

3. Cere Statelor Membre să stabilească dacă prevederile lor judiciare, fiscale sau penale sînt adecvate pentru prevenirea transformării activităţilor unor asemenea culte în acte ilegale;

4. Cere guvernelor Statelor Membre să nu garanteze în mod automat statut legal cultelor religioase şi să ia în considerare, în cazul sectelor implicate în activităţi secrete sau infracţionale, posibilitatea de a le retrage statutul de comunităţi religioase ce le conferă avantaje fiscale şi o anume protecţie legală;

5. Cere Statelor Membre, în acest scop, să grăbească schimburile de informaţii reciproce pentru a putea realiza o coordonare a datelor privind fenomenul cultelor;

6. Cere Consiliului să cerceteze, să propună şi să adopte orice măsuri rezultînd din punerea în aplicare eficientă a instrumentelor încorporate în Titlul VI al Tratatului privind Uniunea Europeană şi în legea comunitară existentă pentru a controla şi combate activităţile ilegale ale cultelor în Uniunea Europeană; cere Consiliului să promoveze cooperarea între Statele Membre şi ţări terţe pentru a descoperi persoanele date dispărute şi a facilita reintegrarea lor în societate;

7. Cere Comisiei şi Statelor Membre să rămînă vigilente pentru a se asigura că subvenţiile Comunităţii nu sînt acordate unor asociaţii ilicite de tipul cultelor;

8. Însărcinează Comitetul pentru Libertăţi Civile şi Afaceri Interne să propună comitetelor omoloage ale parlamentelor naţionale ca următoarea lor întîlnire comună să fie dedicată subiectului sectelor. Astfel, se vor putea schimba informaţii privind organizarea, metodele de lucru şi comportamentul sectelor din fiecare Stat Membru şi se vor putea trage concluzii privind cele mai bune metode de împiedicare a activităţilor nedorite şi strategii de atragere a atenţiei publice asupra acestora. Concluziile acestei întîlniri ar trebui prezentate plenarei sub forma unui raport;

9. Însărcinează Preşedintele său să înainteze această rezoluţie Consiliului, Comisiei, guvernelor şi parlamentelor Statelor Membre şi ale Consiliului Europei.

*

Gabriel ANDREESCU (n. 1952) absolvent al Facultăţii de Fizică din Bucureşti în 1976, este co-preşedintele Comitetului Helsinki Român, membru fondator al Grupului pentru Dialog Social, director executiv al Revistei Române de Drepturile Omului. A publicat numeroase articole şi studii, este autorul volumelor: ***Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcţii şi operaţionalizare, Cel mai iubit dintre ambasadori, Despre filosofia dizidenţei, Patru ani de revoluţie, România versus România, Naţionalişti, antinaţionalişti... o polemică în publicistica românească****, cooperînd şi la altele, cum ar fi:* ***Concepţia UDMR privind drepturile minorităţilor, Evoluţia concepţiei UDMR privind drepturile minorităţii maghiare, Accesul la informaţie în România.***

Declaraţia cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranţă şi de discriminare bazate pe religie sau credinţă

Proclamată de Adunarea Generală a Naţiunilor Unite prin Rezoluţia 36/55 din 25 noiembrie 1981

Adunarea Generală,

Considerînd că unul dintre principiile de bază ale Cartei Naţiunilor Unite este acela al demnităţii şi egalităţii inerente tuturor fiinţelor umane şi că toate Statele Membre s-au angajat să întreprindă acţiuni unite şi individuale în cooperare cu Organizaţia pentru a promova şi încuraja respectul universal şi respectarea drepturilor omului, a libertăţilor fundamentale pentru toţi, fără deosebire de rasă, sex, limbă sau religie,

Considerînd că Declaraţia Universală a Drepturilor Omului şi Pactele Internaţionale asupra Drepturilor Omului proclamă principiile nediscriminării şi egalităţii în faţa legii, precum şi dreptul la libertatea de gîndire, de conştiinţă, de religie şi de credinţă,

Considerînd că nerespectarea şi violarea drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale, în special a libertăţii de gîndire, conştiinţă, religie sau a oricărei credinţe au avut ca rezultat, direct sau indirect, războaie şi mari suferinţe ale omenirii, mai ales cînd au servit ca mijloace de intervenţie străină în afacerile interne ale altor State şi au ajuns să stîrnească ura între popoare şi naţiuni,

Considerînd că religia sau credinţa, pentru orice persoană care o împărtăşeşte, este unul dintre elementele fundamentale ale concepţiei sale de viaţă şi că libertatea religiei şi a credinţei trebuie să fie respectată şi garantată în totalitate,

Considerînd că este esenţial să se promoveze înţelegerea, toleranţa şi respectul în problemele legate de libertatea religiei şi a credinţei, şi să fie stabilită

ca inadmisibilă folosirea religiei sau a credinţei în scopuri incompatibile cu Carta Naţiunilor Unite, cu alte instrumente relevante ale Naţiunilor Unite şi cu scopurile şi principiile prezentei Declaraţii,

Convinsă că libertatea religiei şi a credinţei trebuie să contribuie în egală măsură la atingerea scopurilor de pace mondială, dreptate socială şi prietenie între popoare şi la eliminarea ideologiilor şi practicilor colonialiste şi de discriminare rasială,

Notînd cu satisfacţie adoptarea unor convenţii şi iminenţa adoptării altora sub auspiciile Naţiunilor Unite şi ale agenţiilor specializate pentru eliminarea diferitelor forme de discriminare,

Preocupată de manifestările de intoleranţă şi de existenţa discriminării în probleme de religie sau de credinţă, evidentă în anumite părţi ale globului,

Hotărîtă să adopte toate măsurile necesare pentru eliminarea grabnică a intoleranţei de acest tip în toate formele şi manifestările sale şi să previnâ şi să combată discriminarea pe baza religiei sau a credinţei,

Proclamă această Declaraţie cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranţă şi de discriminare bazate pe religie sau credinţă:

Articolul 1

1. Oricine are dreptul la libertatea gîndirii, a conştiinţei şi a religiei. Acest drept include libertatea de a-şi schimba religia sau credinţa, precum şi libertatea de a-şi manifesta religia sau credinţa, individual sau împreună cu alţii, atît în public cît şi privat, prin cult, îndeplinirea riturilor, practici religioase şi învăţămînt.

2. Nici o persoană nu va fi supusă la constrîngeri care i-ar împiedica libertatea de a avea o religie sau o credinţă la alegere.

3. Libertatea de a-şi manifesta religia sau credinţa nu poate forma obiectul altor restricţii decît acelea care, prevăzute de lege, vizează protejarea siguranţei publice, ordinii, sănătăţii şi principiilor morale sau a drepturilor fundamentale şi libertăţilor altor persoane.

Articolul 2

1. Nici o persoană nu va fi supusă discriminării pe baze religioase sau de credinţă de către stat, instituţii, grupuri de persoane sau persoane individuale.

2. Pentru scopurile prezentei Declaraţii, expresia „intoleranţă şi discriminare bazată pe religie sau credinţă" semnifică orice distincţie, excludere, restricţie sau preferinţă bazată pe religie sau credinţă, care are ca scop anularea sau împiedicarea exercitării drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale pe bază egală.

Articolul 3

Discriminarea fiinţelor umane pe baze religioase sau de credinţă constituie un afront adus demnităţii umane şi o negare a principiilor Cartei Naţiunilor Unite şi va fi condamnată ca o violare a drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale proclamate în Declaraţia Universală a Drepturilor Omului şi enunţate pe larg în Pactele Internaţionale asupra Drepturilor Omului, şi ca un obstacol în calea relaţiilor prieteneşti şi paşnice între naţiuni.

Articolul 4

1. Toate Statele vor lua măsuri efective pentru prevenirea și eliminarea discriminării pe baze religioase sau de credință în recunoașterea, exercitarea și practicarea drepturilor omului și libertăților fundamentale în toate domeniile vieții civile, politice, sociale și culturale.

2. Toate Statele vor lua măsurile necesare pentru a adopta sau abroga legislația în așa fel încît să interzică orice discriminare de acest tip și pentru a combate intoleranța pe baze religioase sau de credință diferită.

Articolul 5

1. Părinții sau, după caz, susținătorii legali ai copilului, au dreptul să organizeze viața în interiorul familiei în acord cu religia sau credința lor, acordînd atenție educației morale pe care o consideră potrivită pentru creșterea copilului.

2. Fiecare copil se va bucura de dreptul de a avea acces la educație în domeniul religiei sau credinței în acord cu dorințele părinților săi sau, după caz, ale susținătorilor săi legali, și nu va fi forțat să primească învățături ale unor religii și credințe contrare dorințelor părinților sau susținătorilor legali, interesul superior al copilului fiind primordial.

3. Copilul va fi protejat de orice formă de discriminare pe baze religioase sau credință. El va fi crescut într-un spirit de înțelegere, toleranță, prietenie între popoare, pace și frăție universală, respect față de libertatea de religie sau credință ale altor persoane, și în deplină cunoștință a faptului că energia și talentele sale trebuie puse în slujba semenilor săi.

4. În cazul unui copil care nu este nici în grija părinților, nici a unor susținători legali, se va ține seama de exprimarea dorințelor lor sau a oricărei alte probe a dorințelor lor în problema religiei sau credinței, interesul superior al copilului fiind primordial.

5. Practicile unei religii sau convingeri în care este crescut copilul trebuie să fie nedăunătoare sănătății sale fizice și mentale și întregii sale dezvoltări, luînd în considerare articolul 1., paragraful 3 al prezentei Declarații.

Articolul 6

În acord cu articolul 1 al prezentei Declarații și referitor la prevederile art. 1, paragraful 3, dreptul la libertatea de gîndire, conștiință, religie sau credință va include printre altele următoarele libertăți:

a. De a organiza servicii divine și de a se reuni într-o anumită religie sau credință, și de stabili și menține locuri în aceste scopuri.

b. De a stabili și menține instituții caritabile și umanitare corespunzătoare.

c. De a produce, dobîndi și folosi într-o măsură corespunzătoare articolele și materialele necesare legate de ritualuri și obiceiuri ale unei religii sau credințe.

d. De a scrie, produce și răspîndi publicații relevante în acest domeniu.

e. De a propovădui o religie sau o credință în locuri potrivite acestor scopuri.

f. De a solicita și primi ajutoare financiare voluntare și alte contribuții de la persoane individuale și instituții.

g. De a pregăti, numi, alege sau desemna prin succesiune conducători

potriviţi, după cerinţele şi standardele fiecărei religii sau credinţe.

h. De a respecta zilele de odihnă şi de a celebra sărbătorile şi ceremoniile în acord cu preceptele unei religii sau credinţe.

i. De a stabili şi menţine comunicări cu persoane individuale şi comunităţi în probleme de religie şi credinţe la nivel naţional şi internaţional.

Articolul 7

Drepturile şi libertăţile enumerate în prezenta Declaraţie vor fi puse în acord cu legislaţiile naţionale astfel încît fiecare persoană să poată beneficia în practică de aceste drepturi şi libertăţi.

Articolul 8

Nimic din prezenta Declaraţie nu va fi interpretat ca restrîngînd sau derogînd de la orice drept definit în Declaraţia Universală a Drepturilor Omului şi în Pactele Internaţionale asupra Drepturilor Omului. ❑

(Traducere neoficială)

Declaraţia de la Cairo cu privire la drepturile omului în Islam

Adoptată de Organizaţia Conferinţei Islamice din 5 august 1990

Statele membre ale Organizaţiilor Conferinţei Islamice,

Reafirmînd rolul civilizator şi istoric al ummei islamice, pe care Dumnezeu a făcut-o cea mai bună naţiune, care a dat umanităţii o civilizaţie universală şi echilibrată în care armonia este stabilită între viaţa aceasta şi cea de apoi, şi cunoaşterea este îmbinată cu credinţa; totodată rolul pe care această ummă ar trebui să-l joace pentru a călăuzi o umanitate confuză din cauza tendinţelor şi a ideologiilor antagoniste şi de a oferi soluţii problemelor cronice ale civilizaţiei materialiste,

Dorind să contribuie la eforturile omenirii de a promova drepturile omului, de a proteja omul de exploatare şi persecuţie şi de a afirma libertatea lui şi dreptul la o viaţă demnă în concordanţă cu şaria islamică,

Convinsă că umanitatea, care a atins un stadiu avansat în ştiinţa materială, este şi va rămîne, în nevoie stringentă de credinţă ca sprijin al civilizaţiei şi de o forţă motivaţională intrinsecă care să apere drepturile sale,

Convinsă că drepturile fundamentale şi libertăţile universale în Islam sînt parte integrantă a religiei islamice şi că nimeni, în principiu, nu are dreptul să le suprime integral sau parţial ori să le încalce sau ignore atîta timp cît ele sînt porunci divine obligatorii, conţinute în Cartea Sfîntă, provenind de la Dumnezeu şi care a fost trimisă prin ultimul Profet al Său pentru a completa mesajele divine precedente, făcînd astfel din respectarea lor un act de veneraţie şi din nerespectarea sau violarea lor un păcat abominabil, şi în consecinţă, fiecare persoană este responsabilă în mod individual, iar umma responsabilă pentru toţi — pentru securitatea lor,

Pornind de la principiile menţionate mai sus, *declară* următoarele:

Articolul 1

a) Toate fiinţele umane alcătuiesc o familie ai cărei membri sînt uniţi prin supunere în faţa lui Dumnezeu şi descendent de la Adam. Toţi oamenii sînt egali în ceea ce priveşte demnitatea umană fundamentală şi obligaţiile şi responabilităţile fundamentale, fără deosebire de rasă, culoare, limbă, sex, credinţă, afiliere politică, statut social sau alte considerente. Credinţa adevărată este garanţia pentru a spori o asemenea demnitate pe calea perfecţiunii umane.

b) Toate fiinţele umane sînt supuse lui Dumnezeu şi cele mai iubite de El sînt acelea care sînt cele mai folositoare celorlalţi supuşi ai Săi; şi nimeni nu este superior celorlalţi decît prin pietate şi fapte bune.

Articolul 2

a) Viaţa este un dar dat de Dumnezeu şi dreptul la viaţă este garantat oricărei fiinţe umane. Este datoria indivizilor, a societăţilor şi a statelor de a proteja acest drept de orice încălcare şi violare şi este interzis a suprima viaţa cuiva cu excepţia motivelor prescrise de şaria.

b) Este interzis a se recurge la asemenea mijloace care pot avea ca rezultat anihilarea umanităţii prin genocid.

c) Durata vieţii umane este determinată de Dumnezeu iar apărarea ei este o datorie prescrisă de şaria.

d) Integritatea fizică este un drept garantat. Statul are sarcina de a apăra persoanele, iar încălcarea acestei prevederi este permisă numai din motivele prevăzute de şaria.

Articolul 3

a) În eventualitatea utilizării forţei şi în caz de conflict armat, nu este permisă uciderea non-beligeranţilor, cum ar fi bătrîni, femei şi copii. Răniţii şi bolnavii au dreptul la tratament medical; şi prizonierii de război au dreptul la hrană, adăpost şi îmbrăcăminte. Este interzisă mutilarea cadavrelor. Schimbul de prizonieri de război este o datorie precum şi planificarea de vizite sau reuniuni pentru familiile separate în împrejurări de război.

b) Este interzisă doborîrea copacilor, distrugerea recoltelor sau a efectivelor de animale şi distrugerea locuinţelor civililor inamici şi a utilajelor prin bombardare, incendiere sau orice alt mijloc.

Articolul 4

Orice fiinţă umană are dreptul la inviolabilitatea şi protecţia renumelui său şi a onoarei în timpul vieţii sale cît şi după moarte. Statul şi societatea vor proteja rămăşiţele sale pămînteşti şi mormîntul său.

Articolul 5

a) Familia este temelia societăţii şi căsătoria este baza formării ei. Bărbatul şi femeia au dreptul la căsătorie şi nici o restricţie impusă de rasă, culoare sau naţionalitate nu-i va împiedica să se bucure de acest drept.

b) Societatea şi statul vor îndepărta toate obstacolele în vederea căsătoriei şi vor facilita căsătoria. Ele vor asigura protecţie şi bunăstare familiei.

Articolul 6

a) Femeia este egală cu bărbatul în demnitate umană şi are atît drepturi de

care să se bucure, cît și datorii de împlinit; ea are propria entitate civilă și independență financiară și are dreptul de a-și păstra numele și obîrșia.

b) Soțul este responsabil de susținerea și bunăstarea familiei.

Articolul 7

a) Din momentul nașterii, orice copil are drepturi cuvenite din partea părinților, a societății și a statului de a i se acorda o creștere potrivită, educație și îngrijire materială, igienică și morală. Atît fătul cît și mama trebuie protejați și li se va acorda o îngrijire specială.

b) Părinții sau cei care au o asemenea calitate au dreptul de a alege tipul de educație pe care îl doresc pentru copiii lor, cu condiția ca ei să ia în considerație interesul și viitorul copilului în concordanță cu valorile etice și principiile șariei.

c) Ambii părinți sînt îndreptățiți cu anumite drepturi asupra copiilor lor iar rudele asupra celor apropiați, potrivit principiilor șariei.

Articolul 8

Orice ființă umană are dreptul de a se bucura de calitatea ei legală în ceea ce privește atît obligația cît și angajamentul. Dacă această calitate se pierde sau este pusă sub îndoială, persoana va fi reprezentată de tutorele său.

Articolul 9

a) Dorința de cunoaștere este o obligație și asigurarea educației este o datorie a societății și a statului. Statul va asigura disponibilitatea căilor și mijloacelor pentru educație și va garanta diversitatea educațională în interesul societății în așa fel încît să ofere persoanelor posibilitatea de a cunoaște religia islamică și a realităților universului în folosul umanității.

b) Orice ființă umană are dreptul de a primi atît o educație religioasă cît și una laică de la diverse instituții de educație și ocrotire, incluzînd familia, școala, universitatea, mijloacele mass-media, etc., într-o manieră atît de integrală și echilibrată încît să dezvolte personalitatea sa, întărindu-i credința în Dumnezeu și promovînd respectul și apărarea deopotrivă a drepturilor și a obligațiilor sale.

Articolul 10

Islamul este religia naturii umane neprofanate. Este interzis a exercita orice formă de constrîngere asupra omului sau de a exploata sărăcia sa ori neștiința pentru a-l converti la o altă religie sau la ateism.

Articolul 11

a) Ființele umane se nasc libere și nimeni nu are dreptul de a le înrobi, umili, oprima sau exploata și nu vor fi supuse decît în fața lui Dumnezeu Atotputernicul.

b) Colonialismul de toate tipurile, fiind una dintre cele mai periculoase forme de înrobire, este total interzis. Popoarele care suferă de pe urma colonialismului au dreptul integral la libertate și la autodeterminare. Este datoria tuturor statelor de a sprijini lupta împotriva colonizării popoarelor, pentru lichidarea tuturor formelor de colonialism și ocupație, și toate statele și popoarele au

dreptul de a-şi apăra identitatea independentă şi de a exercita controlul asupra bogăţiilor şi a resurselor lor naturale.

Articolul 12

Orice persoană va avea dreptul, în cadrul şariei, la liberă circulaţie şi de a-şi alege locul de rezidenţă în ţara sa, ori în afara ei, iar dacă este persecutat, are dreptul să ceară azil în altă ţară. Ţara de refugiu îi va asigura protecţia pînă cînd persoana va dobîndi siguranţă, exceptînd cazul în care cererea de azil este motivată de un act pe care şaria îl consideră crimă.

Articolul 13

Dreptul la muncă este garantat de stat şi de societate pentru fiecare persoană aptă de muncă. Orice om va fi liber să-şi aleagă munca ce i se potriveşte cel mai bine şi care serveşte intereselor sale şi pe cele ale societăţii.

Angajatul va avea dreptul la siguranţă şi securitate, dar şi la toate celelalte garanţii sociale. Nu i se va da o muncă sub capacitatea sa şi nici nu va fi expus la obligativitate, ori exploatat, ori lezat în vreun fel. El va avea dreptul — fără nici o discriminare între bărbat şi femeie — la un salariu cinstit pentru munca sa, fără nici o întîrziere, ca şi la concedii, alocaţii, promovări, pe care le merită. În ceea ce îl priveşte, i se va cere să fie dedicat şi meticulos în munca sa. Dacă muncitorii şi patronii nu se înţeleg, din orice motiv, statul va interveni pentru dezamorsarea conflictului şi remedierea cererilor, confirmarea drepturilor şi impunerea justiţiei imparţiale.

Articolul 14

Oricine va avea dreptul la venituri legale fără monopolizare, înşelăciune sau lezarea lui sau a celorlalţi. Cămătăria este total interzisă.

Articolul 15

a) Oricine trebuie să aibă dreptul la proprietate personală, cîştigată pe cale legală, şi va fi îndreptăţit să aibă drept de proprietate, fără prejudiciu personal, al altora sau al societăţii în general. Exproprierea nu este permisă decît în interesul public şi pe baza plăţii imediate şi corecte a compensaţiei.

b) Confiscarea şi sechestrarea proprietăţii este interzisă cu excepţia unei necesităţi dictate de lege.

Articolul 16

Oricine va avea dreptul de a se bucura de roadele creaţiei sale ştiinţifice, literare, artistice ori tehnice, ca şi dreptul de a proteja interesele morale şi materiale ce izvorăsc de aici, dacă o asemenea creaţie nu este contrară principiilor şariei.

Articolul 17

a) Oricine are dreptul de a trăi într-un mediu curat, departe de viciu şi de corupţie morală, un mediu care va favoriza propria lui dezvoltare, asigurarea acestui drept fiind obligaţia statului şi a societăţii.

b) Oricine are dreptul la îngrijire medicală şi socială şi la toate înlesnirile oferite de societate şi de stat în limitele resurselor sale disponibile.

c) Statul va asigura dreptul individului la o existenţă decentă, care îi va permite acestuia şi familiei sale să-şi

împlinească toate cerințele și necesitățile sale, inclusiv hrană, îmbrăcăminte, locuință, educație, îngrijire medicală și toate celelalte nevoi de bază.

Articolul 18

a) Oricine are dreptul la propria securitate și a religiei sale, a aparținătorilor, onoarei și proprietăților sale

b) Orice persoană are dreptul la intimitatea vieții private, a afacerilor sale, în casa sa, în familia sa, privind proprietatea și relațiile lui. Nu este permis să fie spionat, să fie pus sub supraveghere sau a i se păta renumele său. Statul îl va proteja de o intervenție arbitrară.

c) Locuința personală este inviolabilă în toate cazurile. Nu se va intra în ea fără permisiune din partea locatarilor ei sau prin orice manieră ilegală, nici nu va fi demolată sau confiscată iar locuitorii ei evacuați.

Articolul 19

a) Toți indivizii sînt egali în fața legii, fără discriminare între conducător și cel condus.

b) Dreptul de a recurge la justiție este garantat oricui.

c) Obligația este în esență personală.

d) Nu se va defini crimă și nu se aplică pedeapsă în afara celor cuprinse în șaria.

e) Acuzatul este nevinovat pînă cînd vina sa nu se va dovedi într-un proces imparțial, în care i se vor oferi toate garanțiile la apărare.

Articolul 20

Nu este permisă, fără un temei legal, arestarea unei persoane sau îngrădirea libertății sale, exilarea sau pedepsirea sa. Nu este permis ca cineva să fie supus torturii fizice ori psihologice sau oricărei alte forme de umilire, cruzime sau ofensă. De asemenea, nu este permisă supunerea sa la experiențe medicale sau științifice fără consimțămîntul său sau să i se riște sănătatea sau viața. Nu este permisă promulgarea de legi de urgență care ar putea prevedea autorizări pentru executarea de asemenea acțiuni.

Articolul 21

A lua ostateci sub orice formă sau pentru orice scop este categoric interzis.

Articolul 22

a) Oricine are dreptul de a-și exprima liber propria opinie, în așa fel încît să nu fie contrară principiilor șariei.

b) Oricine va avea dreptul de a sprijini ceea ce este drept, de a propaga cea ce este bun și de a avertiza asupra a ceea ce este greșit și rău în conformitate cu normele șariei islamice.

c) Informația este o necesitate vitală pentru societate. Nu este permis să fie exploatată sau folosită greșit în așa fel încît să violeze caracterul sacru și demnitatea Profetului, să submineze valorile morale și etice sau să le distrugă, să corupă sau să lezeze societatea, ori să-i slăbească credința.

d) Nu este permis să se promoveze ura națională sau doctrinară sau să se facă orice altceva ce ar putea fi incitare la orice formă de discriminare rasială.

Articolul 23

a) Autoritatea înseamnă încredere; abuzul sau exploatarea rău intenţionată a aceasteia este absolut interzisă, aşa încît drepturile fundamentale ale omului să fie garantate.

b) Oricine va avea dreptul de a participa, direct sau indirect, la administrarea afacerilor publice ale ţării sale. El va avea, de asemenea, dreptul de a-şi asuma serviciul public în conformitate cu prevederile şariei.

Articolul 24

Toate drepturile şi libertăţile stipulate în această Declaraţie sînt subordonate şariei islamice.

Articolul 25

Şaria islamică este singura sursă de referinţă pentru explicarea sau clarificarea oricărui articol al acestei Declaraţii.

Cairo, 14 Muharram 1411H
(5 august 1990) ❑
(Traducere neoficială)

Adaptarea drepturilor omului la tradiţia islamică

István Haller

Islamul, cu cei peste 800 de milioane de credincioşi (17% din populaţia globului) este a doua religie ca mărime după creştinism. Răspîndit în 162 de ţări, este în aproape 20 de ţări religie de stat. Pe baza politicii urmărite de aceste ţări, putem distinge fundamentalişti (care refuză modernismul, identificînd legile statului cu legislaţia canonică; de exemplu Pakistanul şi Iranul), tradiţionalişti (care respectă legislaţia canonică, dar nu ridică interdicţii severe curentelor moderne; de exemplu Arabia Saudită) şi secularişti (care separă complet statul de structurile religioase; de exemplu Irakul şi Turcia).

Codul general al islamului (*Şaria*) — dreptul penal, dreptul civil, codul familial, dreptul comercial — este elaborat cu stricteţe după normele religioase. Astfel legislaţia canonică întruneşte „totalitatea prescripţiilor lui Allah referitor la comportamentul uman", definind acte obligatorii (fard), preferabile (mandub), indiferente (mubah), ruşinoase (makruh) şi interzise (haram).

Diferitele curente religioase interpretează în mod diferit bazele care trebuie să se afle la temelia Şariei. Ortodocşii islamici — sunniţii — nu recunosc altă autoritate decît Coranul (al cărui text, conform tradiţiei musulmane, a fost dat lui Mahomed prin revelaţie directă de la Allah) şi Sunna (compusă din naraţiuni despre faptele şi cuvintele Profetului). În cadrul sunniţilor există patru şcoli juridice: malachiţii respectă strict tradiţiile mahomedane exprimate la Medina; hanbaliţii nu acceptă decît Coranul şi Sunna; safiiţii definesc ca baza jurisdicţiei Coranul, Sunna, idjma (consensul lumii islamice privind interpretările textelor) şi chiasul (analogia); hanafiţii acceptă raţionamentul şi logica în deducţiile juridice. Şiiţii acceptă interpretările necanonice ale Coranului, înlocuind sistemul Sunna cu o tradiţie proprie; clerul şiit conduce comunitatea prin „raţionamentul critic" (idjtihad).

Declaraţia Universală a Drepturilor Omului (în continuare *Declaraţia Universală*), document ONU, este socotit de ţările islamice ca un document impus,

străin de tradiţii, şi, care în consecinţă nu trebuie luat strict în consideraţie. Ţări musulmane, cum ar fi Arabia Saudită sau Iranul, şi-au manifestat rezervele faţă de *Declaraţia Universală*, considerînd că prescripţiile Coranului trebuie să aibă prioritate. În aceste împrejurări *Declaraţia de la Cairo* are o importanţă deosebită datorită faptului că aşează pricipiile drepturilor omului în contextul Şariei, al tradiţiilor islamice. Totodată această contextualizare aduce modificări, uneori esenţiale, principiilor generale ale drepturilor omului.

Unele articole ale *Declaraţiei de la Cairo* prevăd în mod expres anumite aspecte care nu figurează nici în *Declaraţia Universală*, nici în *Convenţia pentru apărarea drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale* (document al Consiliului Europei; în continuare *Convenţia*), cum ar fi cel care prevede răspunderea personală (art. 19, lit. c.) sau interdicţia de a lua ostatici (art. 21). Acestea se subînţeleg din alte articole ale acestor documente, de ex. *Convenţia* enumeră condiţiile în care o persoană — şi faptul că întotdeauna se menţionează „persoană", elimină posibilitatea condamnării colective — poate fi privată de libertate (art. 5), între care, normal, nu figurează luarea de ostateci.

Declaraţia de la Cairo cuprinde şi paragrafe care nu sînt prevăzute nici de *Declaraţia Universală*, nici de *Convenţie*:

- apărarea renumelui şi onoarei persoanelor decedate (art. 4);
- interzicerea dobîndei[1] (art. 14);
- dreptul la un mediu curat (art. 17, lit a.);
- unele prevederi privind situaţii de război, care sînt oricum cuprinse în *Convenţiile de la Geneva* (prima fiind semnată încă în 1864) sau în *Standardul de legi minime pentru tratamentul prizonierilor* (document ONU).

Adaptarea principiilor drepturilor omului la valorile tradiţionale islamice a avut ca rezultat apariţia unor contradicţii serioase. Astfel, dreptul la viaţă poate fi restrîns conform prevederilor Şariei, iar unele prescripţii ale Coranului nu sînt conforme cu teoria drepturilor omului, cum ar fi uciderea din răzbunare (2:178-179, 5:38, 17:33) sau nimicirea necredincioşilor[2] (2:191, 4:89, 9:111, 47:4). Se garantează dreptul la căsnicie, dar nu se prevede liberul consimţămînt al ambelor părţi (art. 16 al. 2, *Declaraţia Universală*) şi nici dreptul persoanelor de a se căsători indiferent de religie[3] (art. 16 al. 1, *Declaraţia Universală*). Se exprimă egalitatea femeii cu bărbatul[4], dar răspunderea pentru bunăstarea familiei îi revine bărbatului (această prevedere dezavantajează — chiar dacă în primul moment pare să fie invers — femeia, deoarece în mod tacit îi atribuie rolul de casnică). Şaria sau autoritatea Profetului nu pot fi contestate, astfel se limitează libertatea exprimării, libertatea de a propaga idei sau de a educa copilul conform convingerii părinţilor.

Lipsesc din *Declaraţia de la Cairo* unele prevederi fundamentale ale *Declaraţiei Universale* sau ale *Convenţiei*, cum ar fi:

• principiul conform căruia „Nimeni nu poate fi condamnat pentru o acțiune sau o omisiune care, în momentul cînd a fost săvîrșită, nu era considerată o infracțiune, potrivit dreptului național sau internațional. De asemenea, nu poate fi aplicată vreo pedeapsă mai gravă decît aceea care era aplicabilă în momentul săvîrșirii infracțiunii." (art. 11, al. 2, *Declarația Universală*; art.7, al. 1, *Convenția*). Acest pricipiu este prevăzut și în alte documente regionale, cum ar fi *Carta africană a drepturilor omului și a popoarelor* (art. 7, al. 2), adoptată de Uniunea Africană la 17 iunie 1981, sau *Convenția americană a drepturilor omului*, semnată de țările membre ale Organizației Statelor Americane la 22 noiembrie 1969 (art. 9).

• dreptul la cetățenie: „Orice persoană are dreptul la o cetățenie. Nimeni nu poate fi privat de cetățenie, sau nu i se poate modifica cetățenia în mod arbitrar." (art. 15, al. 1 și 2, *Declarația Universală*), „Nimeni nu poate fi expulzat pe calea unei măsuri individuale sau colective, de pe teritoriul statului al cărui cetățean este. Nimeni nu poate fi privat de dreptul de a intra pe teritoriul statului al cărui cetățean este." (art. 3, al. 1 și 2, *Protocolul nr. 4* aparținînd *Convenției*). Dreptul la cetățenie este asigurat de *Convenția americană* prin art. 20.

• principiul liberei asocieri: „Orice persoană are dreptul la libertatea de întrunire pașnică și la liberatea de asociere." (art. 20, al. 1, *Declarația Universală*; art. 11, al. 1, *Convenția*), la care *Convenția* adugă „inclusiv dreptul de a constitui cu alte persoane sindicate și de a afilia unor sindicate pentru apărarea intereselor sale.", ceea ce în *Declarația Universală* este prevăzut separat (art. 23, al. 4). Libertatea asocierii este prevăzută și de *Carta africană* (art. 10), și de *Convenția americană* (art. 16).

• dreptul la alegeri libere: „Orice persoană are dreptul de a participa la rezolvarea problemelor publice ale țării lui direct, sau indirect prin reprezentanți aleși în mod liber." (art. 21, al. 1, *Declarația Universală*), „Înaltele Părți Contractante se angajează să organizeze, la intervale rezonabile, alegeri libere cu vot secret, în condițiile care asigură libera exprimare a opiniei poporului cu privire la alegerea corpului legislativ" (art. 3, *Primul Protocol adițional la Convenție*). Dreptul de a alege în mod liber reprezentanți este prevăzut în *Charta africană* (art. 13, al. 1) și de *Convenția americană* (art. 23).

• libertatea de conștiință: „Orice persoană are dreptul la libertatea de gîndire, de conștiință și de religie; acest drept presupune libertatea de a schimba religia sau convingerea, cît și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățămînt, practici și îndeplinirea riturilor." (art. 18, *Declarația Universală*; art. 9, al. 1, *Convenția*). *Carta africană* prevede dreptul la libertatea conștiinței (art. 8), ca și *Convenția americană* (art. 12).

Libertatea de conștiință și de exprimare este grav afectată de art. 10 al *Declarației de la Cairo*, care ridică islamul deasupra altor religii, și interzice orice acțiune care ar converti musulmani la o altă religie sau la ateism[5].

Posibilitatea de a limita drepturile este definită de *Convenție* la acele articole unde este cazul: „Exercitarea acestor drepturi nu poate constitui obiectul unor altor restrîngeri decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare, într-o societate democratică, pentru securitatea națională, pentru siguranța publică, pentru menținerea ordinii publice, pentru prevenirea faptelor penale, pentru protecția sănătății sau a moralei, ori pentru protecția drepturilor și libertăților altuia." (formulare folosită la art. 2 al. 3, *Protocolul nr. 4* aparținînd *Convenției*. Alte principii de limitare a drepturilor care mai apar sînt: „apărarea bunăstării economice a țării", „apărarea integrității teritoriale", „protecția reputației altuia", „împiedicarea divulgării informațiilor confidențiale" și „garantarea autorității și imparțialitatea puterii judecătorești". *Declarația Universală* definește într-un articol unic limitările: „Exercitarea acestor drepturi și libertăți nu poate constitui obiectul unor altor restrîngeri decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare pentru protecția drepturilor și libertăților altuia, sau cele necesare într-o societate democratică pentru respectarea moralei, siguranței și a bunăstării generale" (art. 29 al. 2). Articolul 24 și 25 al *Declarației de la Cairo* așează toate drepturile sub autoritatea Șariei, încît în cazul unor contradicții Șaria este prioritară. Și contradicții există: tăierea mîinii hoțului (Coran 5:38), biciuirea desfrînaților sau a celor care depun mărturie mincinoasă (Coran 24:2, 24:4) nu sînt compatibile cu art. 20 din *Declarație*.

Care poate fi efectul *Declarației de la Cairo* asupra Ummei (comunității religioase islamice)? Prima problemă derivă din art. 24 și 25. În cazul în care *Declarația de la Cairo* ar fi fost definită ca o parte componentă a Șariei, kadii ar fi fost obligați să o respecte. Astfel prevederile ei — nefiind considerate prescripții obligatorii (fard), dar nici măcar preferabile (mandub) — nu vor fi luate în seamă decît de reprezentanții acelor școli juridice musulmane care acceptă ca argumentație idjma sau raționamentul propriu.

Comparînd *Declarația de la Cairo* cu *Declarația asupra eliminării tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazată pe diferențe religioase sau de convingeri*, se observă o totală contradicție de principii. Primul document declară supremația islamului și a tradițiilor islamice, cel din urmă pornește de la o promovare reală a libertății religiei și a convingerilor. Astfel *Declarația de la Cairo* contravine majorității articolelor care figurează în acest document ONU:

- art. 1 prevede dreptul la schimbarea religiei, ceea ce lipsește din *Declarația de la Cairo*;
- art. 2, 3 și 4 interzic practicarea oricărei forme de discriminare, dar în mod evident *Declarația de la Cairo* oferă prioritate islamului;
- art. 5 garantează părinților dreptul de a-și educa copii conform propriilor convingeri, dar art. 9 din *Declarația de la Cairo* impune cunoașterea islamului.

Fundamentalismul nu este o caracteristică exclusivă a islamului. Nu trebuie uitat, că într-un ev mediu timpuriu, cultura greacă antică a fost considerată

periculoasă şi demnă de dispreţ, iar valorile sale s-au salvat şi transmis secolelor următoare prin lumea arabă. Reminiscenţele fundamentalismului creştin apar şi în zilele noastre, sub diferite forme. Prin tratatele internaţionale care se referă la libertatea religioasă există însă posibilitatea de a separa clar prescripţiile religioase de sistemul juridic, primele aparţinînd de domeniul conştiinţei, ultimele determinînd drepturi şi obligaţii pentru toţi cetăţenii. ❑

NOTE:

1. „Allah permite cumpărarea şi vînzarea, dar nu şi cămătăria" (Coran, 2:275).

2. Alte pasaje din Coran consideră că pedeapsa trebuie să fie lăsată pe seama lui Allah (15:3). Problema războiului sfînt este una controversată şi în lumea arabă, doar la secta ismailiţilor (şi a celor care derivă din ismailiţi) djihadul intră în cadrul obligaţiilor religioase.

3. Coranul interzice căsătoria cu femei necredincioase (2:221).

4. „Bărbaţii se află cu o treaptă deasupra femeilor." (Coran, 2:228, 4:34); „La moştenire, partea unui băiat este dublă faţă de partea unei fete." (Coran, 4:11, 4:176).

5. *Declaraţia universală* a fost refuzată de Arabia Saudită pe motivul că permite modificarea religiei, iar această libertate ar fi de neconceput pentru un musulman. Într-o serie de ţări există discriminări evidente pe bază religioasă, care pot duce la lupte violente împotriva celor de altă credinţă. De ex. în Iran este persecutată comunitatea bahai, considerată a fi o „reminiscenţă a colonialismului" (oficial, izgonirea lor este considerată „o luptă împotriva colonialismului", comunitatea bahai nefiind recunoscută ca una religioasă).

*

István HALLER *(n. 1962) a absolvit Facultatea de Geologie din Cluj. Din 1990 este reporter şi redactor la mai multe reviste. Din 1993 referentul Biroului de Drepturile Omului din cadrul Ligii Pro Europa. A publicat studii şi articole în reviste din România şi Ungaria (22, Beszélő, etc.).*

De la intoleranţă la toleranţă

Dezső Buzogány

Preambul

Nu mai este nevoie să subliniem, cred, importanţa toleranţei pentru Transilvania de astăzi. Dimpotrivă, este necesar să reevaluăm acel trecut care confirmă pînă azi, prin exemple pozitive, viabilitatea instituţiei coexistenţei, ca rod al eforturilor unor persoane de bună credinţă, animate de o gîndire europeană, capabile să vegheze cu sinceritate la funcţionarea sa. În consecinţă, referirile la proverbiala „*toleranţă transilvană*" sînt de actualitate şi pentru a corecta anumite erori înrădăcinate. Înainte de toate, pe aceea că anul 1568, devenit clasic în referirile la toleranţa transilvană, este doar una — e drept, în Transilvania, ultima — din etapele dezvoltării istorice a toleranţei religioase. Nevoia de toleranţă faţă de bisericile noi ale reformei religioase a apărut mult mai devreme, şi, cum se întîmplă adesea, a fost pornită — uneori chiar revendicată — de partea mai puţin numeroasă, mai slabă.

O altă viziune eronată este că declararea toleranţei de către Dieta transilvană a asigurat de la sine toleranţa absolută faţă de toate învăţăturile şi confesiunile reformatoare. Ceea ce transpare din rezoluţiile Dietei, după cum se va vedea în cele ce urmează, este că se garantau drepturi egale cu biserica catolică (medievală) doar acelor confesiuni ai căror adepţi din Dietă reuşiseră să şi le obţină. Toleranţa, aşa cum fusese ea declarată iniţial, nu oferea deci tuturor, în Ardeal, o umbrelă protectoare. Din acest motiv se impune să nu ne limităm la analiza anului 1568 şi a fenomenelor premergătoare lui, ci să urmărim linia evolutivă ulterioară a toleranţei reflectată în hotărîrile Dietei, mai precis calea de la intoleranţă la toleranţă. O vom face pe baza primelor două volume ale *Analelor Dietei Transilvane (Erdélyi Országgyűlési Emlékek — EOE —*, red. Szilágyi Sándor, Budapesta, 1876). Pentru fidelitate, prezentăm în note textul original al rezoluţiilor formulate, cu excepţia unuia, în latină.

Evenimentele premergătoare

Ideea toleranței a apărut odată cu mișcarea universală de schimbare inițiată de Reforma secolului al XVI-lea, a cărei esență poate fi rezumată în înnoirea ritualului, a serviciului, a ordinii bisericești, conform preceptelor biblice. Aceste trăsături caracterizează și Reforma începută în Transilvania. Această înnoire a antrenat schimbări profunde în ceea ce privește învățătura și organizarea bisericească, în urma cărora s-au născut cele trei biserici protestante „istorice" (în ordinea înființării: cea evanghelică sau luterană, cea reformată și cea unitariană). Conturarea și consolidarea (1557—1571) structurilor bisericești fondate pe aceste trei curente teologice specifice a fost precedată de o perioadă pregătitoare, care coincide cu Reforma propriu-zisă în Transilvania. Aceasta a cuprins anii 1542—1557, o perioadă tulbure, de încleștare, numită îndeobște perioada reformelor locale.

Formarea treptată a bisericilor și delimitarea lor teologică și organizațională au adus în actualitatea preocupărilor Dietei transilvane ideea de toleranță. Rezoluții referitoare la propagarea învățăturii reformatoare apar doar în cel de-al cincelea deceniu, ceea ce arată că, chiar dacă ideea înnoirii bisericii apăruse în anii anteriori, ea nu a devenit o cauză generală pe întreg teritoriul țării. Prima informație referitoare la faptul că Reforma devenise o preocuparea a însăși conducerii statului apare în anul 1538, cînd, în prezența regelui Ioan, a fost organizată o dispută teologică la Sighișoara între reprezentanți ai bisericii vechi și noi: István Szántai, magister la Kassa (Kosice, n. trad), „cel care predica cel mai deschis" între toți reformatorii din Ardeal și Gergely Szegedi, călugăr franciscan, unul dintre puținii polemiști capabili să apere ideologia bisericii catolice, începînd din 1524, cu o oarecare erudiție și talent literar.

Edictele Dietei din Ungaria

În anul 1523, Dieta de la Buda, prin articolul 54, îi declară pe adepții lui Luther *„eretici și dușmani ai Sfintei Fecioare Maria"*. Ei, împreună cu aderenții lor, sînt condamnați la decapitare și pierderea bunurilor. În următorul an, Dieta de la Pesta a asprit hotărîrea, decretînd arderea pe rug a celor incriminați.

Dieta de la Rákos, convocată în 1525, care a însumat și a reînnoit hotărîrile anterioare, prin articolul 4 al rezoluției sale a decis ca *„Luteranii să fie eradicați din întreaga țară. Să fie prinși și arși, oriunde s-ar găsi, fie de autoritățile bisericești, fie de cele laice."*

Ceea ce nu înseanmă că aceste hotărîri au fost aplicate întocmai. De altfel, nici nu au fost ridicate la rang de lege, deoarece înalta nobilime nu și-a dat acordul. Totuși au existat nobili care s-au identificat cu aceste prevederi. Se știe despre István Werbőczi, că pe propria lui moșie a luat măsuri cumplite împotriva adepților lui Luther, iar palatinul István Báthori a ars pe rug trei „luterani", sau cel puțin așa s-a transmis prin tradiția istoriografică bisericească. Tot în acel an

(1525) şi la Buda era condamnat la moarte un luteran, dar nu se ştie dacă sentinţa a fost sau nu executată.

Toleranţa nici nu era de aşteptat pînă la amplificarea mişcării protestante. Acest lucru s-a datorat în mare măsură faptului că reformatorii au reuşit să atragă de partea lor pe mulţi dintre membrii marii nobilimi. În anii care au urmat catastrofei de la Mohács (1526), rolul marilor feude atît în stabilizarea economică a ţării, cît şi la apărarea ei a crescut simţitor, din cauza paralizării administrative şi militare a puterii centrale. Marea nobilimea nu-şi apăra doar propriile vetre şi bunuri, nu-şi guverna doar proprii iobagi, ci odată cu acestea şi o bună parte a ţării.

În această perioadă, 40—45% din proprietăţi se concentra în mîna a 16 familii ale marii nobilimi, iar restul era împărţit între 1232 familii nobiliare. Începînd cu prima treime a secolului, în decursul cîtorva decenii, majoritatea covîrşitoare a celor 16 mari familii nobiliare (între ele şi o ramură a familiei Báthori, cu 4299 de loturi iobăgeşti) au trecut la protestantism.

Nobilul convertit la credinţa protestantă, asigura nu numai premisele juridice şi materiale ale funcţionării noii confesiuni pe propria sa moşie, ci ocrotea totodată cu forţa armelor viaţa bisericii şi a şcolii. Avea drept suveran nu numai asupra angajării predicatorilor şi dascălilor, dar putea să convoce sinoduri, prezidînd chiar disputele religioase, şi pronunţîndu-se în probleme de dogmă şi liturgice.

Istoricii, cercetînd motivaţia susţinerii ideilor reformatoare şi sprijinirea, în Transilvania, a reformatorilor, au ajuns la concluzia că unii din marii nobili erau conduşi de propria lor convingere, dar alţii, nu puţini, erau mînaţi de interes. Mulţi şi-au însuşit foste bunuri ale bisericii, iar prin susţinerea noii „religii", încercau dejucarea consecinţelor juridice ale acestor fapte, şi, folosindu-se de principiul *cuius regio*, îşi converteau supuşii la noua confesiune. Este de înţeles, astfel, că ideea toleranţei a găsit o susţinere totală din partea lor în cadrul Dietei, ba chiar a fost revendicată din ce în ce mai hotărît.

Rezoluţiile Dietei în probleme religioase

Începînd cu deceniul al cincilea al secolului al XVI-lea, Dietele transilvane s-au ocupat şi ele din ce în ce mai mult cu problema religiei, deoarece trimişii înşişi erau adepţii unor convingeri religioase diferite. Aceste rezoluţii poartă amprenta opoziţiei înverşunate a episcopului catolic de Oradea, Frater György Martinuzzi, un adversar îndîrjit al înnoirilor, care, datorită rolului politic jucat (era principalul şi cel mai consecvent propagator în Transilvania al ideii unei alianţe antiotomane, nu în ultimul rînd şi cel mai talentat politician al ei), avea un cuvînt greu în hotărîrile Dietei.

În contextul propagării noilor învăţături, problema religiei a fost pusă pentru prima oară în Dieta de la Turda din aprilie 1545, unde *„în chestiuni religioase"* s-a hotărît ca: *„de-acum încolo nimeni să nu îndrăznească a înnoi, să nu cuteze*

a aduce nimănui ofensă prin trai, morală sau fel de viață [...], *ci mai degrabă să servească sprijinirea aproapelui său. Nimeni să nu îngrădească călugări sau alte persoane bisericești în activitățile legate de misiunea lor sfîntă."*[1]

Pentru a putea înțelege fundalul acestei legi, trebuie să examinăm pe de o parte ritmul propagării doctrinelor reformatoare, pe de altă parte situația politicii bisericești din epoca respectivă.

În spatele reformei inițiate la Brașov în toamna anului 1542, s-a aliniat, după scurt timp și preoțimea din Partium, deși posibilitățile de aici erau mult sub cele existente la Brașov. Preoțimea din zona Oradeei se afla cu un pas în urmă: reforma de abia fusese lansată, pe cînd în orașele săsești era pe terminate. La reședința episcopului Frater György Martinuzzi, cel mai consecvent anti-reformist al Ardealului secolului XVI, începuse convingerea preoțimii pro-reformiste, de cultură umanistă, în 1544, prin documentul numit *Tezele de la Oradea („Teze pentru cei care propovăduiesc Evanghelia lui Christos, și care vor polemiza în duminica care urmează după sărbătoarea despărțirii apostolilor").*

Acest document, cuprinzînd 25 de teze înglobate în trei capitole, vorbește despre cinstirea sfinților, despre biserică și ritualul bisericesc, făcînd o fină aluzie și la intoleranța adesea prezentă a bisericii catolice medievale, afirmînd că adevărata autoritate a bisericii rezidă nu în impunerea forței, ci în propovăduirea cuvîntului Domnului. Tezele redactate de reformatorul maghiar anonim, sînt susținute prin citate din Nicolaus Lyra, Toma de Aquino și Augustin, ceea ce dovedește că lucrarea a fost dedicată unor preoți erudiți, bine pregătiți, cu o vastă cultură umanistă. Autorul încerca să-i determine să ia o decizie, avertizîndu-i că acei care tăinuiesc și nu mărturisesc adevărul aflat, vor fi la rîndul lor renegați de Christos în fața lui Dumnezeu.

Rezoluția mai sus citată a Dietei de la Turda, din aprile 1545, s-a născut probabil ca răspuns la această inițiativă reformatoare, rezoluție care, în interiorul protoieriei lui Martinuzzi a fost înăsprită prin acordarea libertății totale de persecuție a adepților lui Luther.

Blocarea cauzei reformei, tocmai datorită acestei rezoluții, este reflectată în scrisoarea lui Gergely Belényesi adresată lui Calvin în 1545. Peregrinul din Strasbourg, simpatizant al lui Calvin, îi scrie reformatorului Genevei că, după recentele sale informații, în Ungaria, propovăduitorii Evangheliei sînt persecutați, în afară de turci, și de către tiranii samavolnici ai țării. Angajamentul lui reformator și conștiința misiunii reiese și din următoarele rînduri: „*Mă întorc acasă pentru a mă înrola în slujba bisericii împovărate de nenorociri. Sînt conștient de pericolele care mă amenință din partea turcilor, a tiranilor, a acelora care prigonesc adevărul, dar le voi privi în față și nu mă voi abate de la drumul asumat.*"

Aceste interdicții nu au putut stăvili însă nici pătrunderea ideologiilor inovatoare, nici începerea organizării noii biserici, nici chiar pe domeniile

aparţinînd episcopatului lui Martinuzzi. Referitor la aceasta, trebuie să amintim sinodul care a avut loc în acelaşi an (20 septembrie) la Ardud, lîngă Satu Mare. Aici s-au adunat 29 de pastori sub ocrotirea lui Gáspár Drágffy, care la aceea vreme era comes al judeţelor Kraszna şi Szolnok, pentru a clarifica în 12 puncte minimul doctrinar protestant, în a cărui respectare se obligau.

În această vreme, în jurul introducerii reformelor au apărut în mai multe locuri divergenţe atît de mari între pastorii şi credincioşii celor două culte, încît exista pericolul izbucnirii unui război civil. Această situaţie confuză, de multe ori periculoasă a începuturilor, este relatată de către Gáspár Heltai printr-o scrisoare de la sfîrşitul anului 1548, în care se scuză în faţa magistratului din Bistriţa, că, în ciuda promisiunilor, nu poate ocupa parohia respectivă, deoarece, susţine el, judecătorul, consiliul, populaţia Clujului îl obligă să rămînă, ba prin rugăminţi, ba prin ameninţări cu furia lui Dumnezeu. Iar el nu poate să renunţe la munca începută între atîtea primejdii, şi nu-şi poate asuma riscul să lase după el o baie de sînge.

Curmarea acestei situaţii nefericite este grăbită şi de rezoluţia Dietei din Turda (mai 1548), prin interzicerea înnoirilor: *„Aşteptînd hotărîrile principilor creştini în treburile religioase, se decretează: să nu se aducă nici o înnoire, ci totul să rămînă în starea hotărîtă cu doi ani înainte, iar predicatorii să nu aibă voie să-şi părăsească locul* [de serviciu] *desemnat cu scopul de a predica în alte părţi."*[2]

Reforma în perioada Contrareformei

Datorită cauzelor amintite, în Partium nu s-a putut încropi nici o organizaţie embrionară a bisericii protestante. Aici deci, în privinţa serviciului pastorilor dedicaţi înoirii, s-a format un fel de *status confessionis* prin care doar acei cîţiva patroni simpatizanţi ai Reformei au oferit o oarecare ocrotire predicatorilor. Încercarea cea mare pentru ei abia urma, în prima perioadă, destul de militantă, a Contrareformei din Transilvania, între 1551—1556.

Mişcarea reformatoare, lipsită de un cadru instituţional, este pusă la grea încercare atunci cînd în 1551 Ferdinand de Habsburg ocupă Transilvania, şi ca o importantă măsură a instalării sale, în 1553 numeşte trei noi episcopi în scaunele rămase între timp vacante: pe Pál Bornemissza la Alba Iulia, pe Mátyás Zabárdi la Oradea şi pe Miklós Oláh (Nicolaus Olahus) la Esztergom. Episcopii nou-numiţi, refuzînd să ia în considerare schimbările petrecute în ultimii ani pe plan religios, doreau să atragă şi pe liderii comunităţilor reformate sub tutela episcopală. Saşii au încercat evitarea extinderii jurisdicţiei asupra comunităţilor de protestanţi din teritoriile săseşti prin urgentarea numirii unui superintendent (episcop) de către forul politic al *Universitas Saxonum*, pentru accelerarea separării religioase.

Situaţia a devenit însă critică în Bihor, unde episcopul nou numit a folosit forţa armată pentru înfrîngerea adversarilor. Evoluţia Contrareformei a reprezentat o presiune permanentă asupra comunităţilor protestante, ceea ce se

simte şi prin hotărîrile sinodale ale epocii. Martinuzzi pierde încrederea lui Ferdinand, care îl şi ucide cu ajutorul mercenarilor în 1551, ceea ce nu înseamnă însă sfîrşitul rezoluţiilor antireformatoare ale Dietei. Intoleranţa, respectiv toleranţa impusă de o politică realistă, determină în continuare tonul rezoluţiilor.

Pentru exemplificare, să ne referim la rezoluţia Dietei din Tîrgu-Mureş, datată 31 decembrie 1551, care afirmă că tensiunile existente în ţară din cauza religiei se cer rezolvate prin consensul reprezentanţilor. Al doilea punct prevede: *„Hotărîm deci, ca în spiritul rezoluţiilor episcopului de Oradea* [Frater György Martinuzzi], *toţi să rămînă în credinţa care le-a fost hărăzită şi îngăduită de Dumnezeu, dar nici unul să nu-l hărţuiască pe celălalt cu pretinsa întîietate a credinţei sale; domnii ţării îl roagă pe Johannes Baptista Castaldo, să binevoiască să încuviinţeze această rezoluţie a ţării."*[3]

Aceeaşi toleranţă reţinută, mai degrabă impusă, a perioadei Contrareformei se simte şi într-una din rezoluţiile Dietei de la Turda (22 mai 1552): (15)*„În chestiunea religiei corpurile şi stările Dietei au hotărît în unanimitate,* [...] *ca adepţii* [religiei] *evanghelice să nu aplice nici un fel de forţă asupra credincioşilor papei, similar nici cei din urmă să nu se grăbească în a acţiona împotriva acelora şi în a-i tulbura fără pricină; ba chiar să se poarte unii faţă de ceilalţi cu blîndeţe şi respect."*[4]

Primul semn într-adevăr pozitiv, care arată o modificare a mentalităţii, printr-o formulare concesivă şi nu restrictivă, a fost adoptat tot de această Dietă: *„Referitor la populaţia Tîrgului Secuilor* [Tîrgu-Mureş, n. trad.] *corpurile şi stările Dietei au hotărît să încuviinţeze tocmirea la capela Sfînta Elisabeta pentru cei care doresc să asculte şi să înveţe conform credinţei evanghelice a unui preot care să predice Sfînta Evanghelie a lui Cristos, să slujească potrivit învăţăturii lui Cristos şi împartă sfintele taine."*[5]

Peste doi ani, rezoluţia care a permis angajarea unui pastor al credinţei noi a fost completată. În data de 10 iunie 1554, la Mediaş, corpurile şi stările au hotărît să permită serviciul preoţilor ambelor părţi, cu condiţia severă ca ei să se tolereze reciproc, şi nici pastorul, nici enoriaşii vreunei biserici să nu adreseze injurii sau jigniri celeilalte părţi.[6]

Această rezoluţie deci a recunoscut existenţa pastorilor credinţei noi, slujbele lor primind şi o oarecare legitimitate. Efectul hotărîrii s-a şi simţit în evoluţia bisericii protestante din aceea vreme. Acest semn a fost pozitiv, marcînd un pas înainte, chiar dacă deocamdată Contrareforma i-a obligat pe pastorii comunităţilor reformate la un compromis care poate fi interpretat şi ca o încercare de supravieţuire. După extincţia familiei Gáspár Drágffy (1545), moşiile lui sînt transferate familiei Báthori (soţia lui Gáspár Drágffy, Anna Báthori din Şumuleu, a devenit soţia lui György Báthori din Ecsed). Astfel, în martie 1554 s-au adunat la Oar 88 de pastori sub ocrotirea lui Báthori (fratele voievodului recatolicizat András Báthori, numit de casa Habsburg).

Cu toate că şi-a asumat rolul de apărător al pastorilor, pentru justificare personală, a introdus unele modificări în rezoluţiile sinodului anterior.

Pastorii adunaţi la Oar au acceptat folosirea pîinii nedospite, instituţia spovedaniei şi a năşiei, respectarea sărbătorilor anterioare, tolerînd şi altarele (mai precis, sarcina de a le îndepărta a fost încredinţată magistraţilor).

Dintre hotărîrile sinodului, poate cea mai interesantă este cea adoptată în privinţa împărtăşaniei, prin care pastorii s-au îndepărtat de la doctrinele elveţiene — tot mai prezente în zonă —, adoptînd doctrina împărtăşaniei conform concordatului de la Wittenberg. (Autorii acestui concordat, pastorii Bucer şi Capito din Strasburg, care au făcut concesii importante lui Luther privind împărtăşania, acceptînd pînă şi în formă doctrina luterană. Acordul a fost cuprins în declaraţia de credinţă din ultimele zile ale lunii mai 1536, istoriografia cunoscîndu-l sub denumirea de *Concordatul de la Wittenberg).* Rezoluţia de la Oar a prelucrat această declaraţie de credinţă, conform textului din 1530, formulat în *Confessio Augustana Invariata (CAI)*. Astfel s-a adoptat o doctrină care oarecum a revenit la învăţăturile bisericii catolice în problema împărtăşaniei, ceea ce a însemnat o stagnare a evoluţiei doctrinare. Deci, absenţa toleranţei, în această perioadă a Contrareformei, a paralizat evoluţia naturală a diferitelor doctrine.

Această stare este conservată şi de rezoluţia Dietei din Tîrgu-Mureş din 24 aprilie 1555: *„3. Deoarece în problemele religiei apar dese gîlcevi în toate părţile Principatului, pentru a îndrepta aceast rău, am hotărît ca acel articol de lege, care a fost adus de Dieta de la Turda pe vremea episcopului orădean Frater György, în ziua de naştere a lui Ioan Botezătorul în 1551*[7]*, să rămînă în vigoare fără schimbări, şi, dacă una dintre părţi ar comite de acum încolo vreo nedreptate sau forţare faţă de cealaltă, partea vătămată să-şi aducă cauza în faţa voievodului [transilvan]. În această chestiune, voievodul are îndatorirea neîntîrziată de a aduce o judecată şi de a face dreptate pentru partea vătămată."*[8]

Rezoluţia Dietei se referă la o hotărîre din 1551, anul fiind scris greşit fie din cauza diacului, fie din cea a editorului, căci în luna iunie a anului menţionat nu s-a ţinut Dietă. Dar merită să zăbovim puţin asupra hotărîrii, deoarece ne oferă interesante date suplimentare asupra treburilor bisericeşti ale anului 1550. Conform rezoluţiei, partea vătămată putea cere să i se facă dreptate din partea voievodului Transilvaniei. Ori, la momentul respectiv, voievodul secund al Transilvaniei era însuşi Martinuzzi, astfel că prin rezoluţia adoptată în 1550 şi-a conferit sieşi dreptul de a judeca în chestiunile religioase.

Reîntorcîndu-ne la perioada rezoluţiei prezentate, trebuie amintit că se face simţită o oarecare slăbire a presiunii exercitate asupra credinţei noi. Acest fapt a permis pătrunderea unor doctrine în biserica înnoită, care ulterior au dus la separarea celor două confesiuni: a celei luterane şi a celei reformate. Formarea bisericii reformate din Transilvania poate fi înţeleasă doar în lumina unui şir de

evenimente înlănțuite, pornite de *Confessio Augustana Invariata* (CAI, 1530), prin taina împărtășaniei enunțate în *Confessio Augustana Variata* (CAV, 1540), ajungîndu-se mai întîi la doctrina împărtășaniei lui Zwingli și Bullinger, iar ulterior la cea a lui Calvin. Primul pas al acestui proces a fost rezoluția sinodului de la Oar (1554), iar cel de al doilea, acceptarea împărtășaniei conform CAV, a avut loc cu ocazia sinodului de la Ardud din 1555. În cazul ambelor sinoduri trebuie subliniată preluarea doctrinelor din mărturisirea de credință adoptată de Adunarea Imperiului German. Intoleranța Contrareformei i-a obligat pe pastorii din Partium să-și însușească doctrine acceptate deja în țară și astfel să evite porecla de „sacramentari" prin care să fie înglobați printre antitrinitarienii, care negau Sfînta Treime, sau anabaptiști. Această măsură le-a asigurat o oarecare protecție atunci, cînd pastorii protestanți, din cauza îndepărtării altarelor, respingerii ostiei etc, puteau fi învinuiți pentru încălcarea dreptului comun. (Refuzul de a primi trupul lui Dumnezeu putea fi interpretat și ca ofensă împotriva atotputerniciei și caracterului divin al unei părți din Sfînta Treime.) Acest lucru s-a întîmplat atunci cînd Kálmáncsehi și episcopul ales, Demeter Thordai, au distrus altarul. Referirile la *Confessio Augustana* au redus suprafețele vulnerabile la atacurile Contrareformei.

Anul decisiv în chestiunea toleranței a fost 1556. În acest an începe procesul care, ca prim rod al toleranței religioase, a acordat drepturi depline, acceptate și de stat pentru noua biserică, devenită astfel biserică oficială cuprinsă în legislația dietală (*recepta religio*). Dieta de la Sebeș din martie 1556 a reprezentat piatra de hotar care a oficializat domnia Isabelei, soția regelui Ioan, și a fiului lor, Ioan Sigismund, ei putînd astfel să se reîntoarcă din pribegie. Prin acest act Contrareforma a încetat pentru o vreme, și în noua atmosferă protectoare, mai tolerantă, creată de curtea domnitorului, dezvoltarea religioasă și-a putut urma cursul normal atît în domeniul învățăturii, cît și în cel al organizării bisericești. Această întorsătură poate fi numită pe drept cuvînt o victorie a forțelor protestante. Astfel s-a creat posibilitatea ca reprezentanții noii biserici să organizeze curînd un sinod la Cluj. Deși rezoluția Dietei de la Turda (1—10 iunie 1557) nu diferă mult față de cele anterioare, forțele decizionale nu mai erau conduse de o presiune a toleranței dictată de rațiuni politice, ci de propria lor conștiință. Această afirmație reiese cu pregnanță din faptul că nu doar majoritatea reprezentanților, dar pînă și guvernatorul Péter Petrovics aparținea taberei simpatizanților noilor doctrine, care nu cu mult înainte au putut simți pe propria lor piele apăsarea intoleranței.

„Deoarece noi și preamăritul nostru fiu, la cererea insistentă a reprezentanților, ne-am învoit cu îndurare ca fiecare să-și urmeze credința pe care o voiește, dimpreună cu ritualurile vechi ori noi, acordînd și dreptul ca în privința religiei ambele-părți să procedeze conform propriei hotărîri, fără ca prin aceasta să ofenseze pe cineva; adepții religiei noi să nu-i atace pe credincioșii religiei vechi, dar nici aceștia să nu-i vătăme în niciun chip pe adepții religiei noi; aceasta a fost hotărîrea mai

marilor ţării ca să restabilească unitatea bisericii şi să pună capăt disputelor născute în jurul învăţăturilor evanghelice" — decretase Dieta.[9]

Pentru remedierea definitivă a diferendelor doctrinare, Dieta propune un sinod naţional, în cadrul căruia erudiţii să clarifice detaliile învăţăturii.[10]

În cazul călugărilor tîrgumureşeni, aceeaşi Dietă a hotărît: *„după cum ne-am mai învoit cu milă ca fiecare să-şi păstreze în libertate credinţa pe care o doreşte, călugării pot rămîne în siguranţă în mănăstire, mai cu seamă pentru că mulţi dintre ei provin din familii nobiliare, care nu se cade să fie trataţi nevrednic".*[11]

Efectul autentic al toleranţei religioase depline s-a manifestat prin apariţia mai liberă, după 1556, a chestiunilor religioase de detaliu din interiorul protestantismului. În această perioadă au apărut doctrinele helvetice şi pe teritoriul transilvan, care au divizat prima şi a doua generaţie de reformatori maghiari, îndeosebi în privinţa împărtăşaniei. Datorită acestor diferenţe doctrinare s-au separat comunităţile pastorale adepte ale doctrinelor luteriene şi sacramentariene (mai tîrziu bullinger–calviniene), şi pornind pe căi diferite au creat bisericile luterane şi reformate.

În ce consta disputa referitoare la împărtăşanie? O caracteristică a disputelor teologice — sursă a nenumărate polemici în secolul al XVI-lea — a fost chestiunea naturii corpului uman al lui Cristos. Chestiunea nu era nouă, dar nou era modul de aplicare şi clarificare a prezenţei lui Cristos în împărtăşanie. Conform luteranilor, această prezenţă se explica prin omniprezenţa corpului lui Cristos, căutînd sprijin în pasaje biblice favorabile acestei argumentări, pe cînd Zwingli şi adepţii lui negau prezenţa corpului lui Cristos în pîine şi vin, oferind o altă interpretare a naturii corpului divin. Aceste două poziţii s-au înfruntat la Colocviul de la Marburg (1529) devenind hotărîtoare în disputa teologică a celor două tabere.

Nucleul disputelor l-a constituit îndeosebi interpretarea lui *hoc est corpus meum*, explicaţiile diferite ducînd la separarea învăţăturii celor doi reformatori, Zwingli şi Luther, iar mai tîrziu la eşuarea unificării celor două tabere de teologi. Citatele biblice au fost interpretate deci, în mod diferit de cei doi lideri ai reformei pornite pe teritorii germane sau helvete, în funcţie de criterii de selectarea partizane.

Mărturisirea de credinţă a bisericii luterane, *Confessio Augustana*, valabilă pînă astăzi, s-a născut în 1530 cu scopul clarificării fundamentelor biblice ale noilor biserici faţă de biserica catolică (medievală), a purităţii şi validităţii lor conform textelor canonice. Astfel la punctul 10, referitor la doctrina împărtăşaniei, şi-au găsit loc mai degrabă nuanţe interpretative preferenţiale. Textul a fost redactat nu de către Luther, ci de către tovarăşul şi bunul său prieten Melanchton, mai ponderat şi mai tolerant. De aici înclinaţia sa spre compromis, sau mai exact dorinţa de a obţine acceptarea, exprimată astfel delegatului papal Campegius: *dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana* (nici o teză doctrinară nu se deosebeşte de cele ale Bisericii din Roma).

Cînd toate tentativele de păstrare a unităţii cu biserica catolică (medievală) venite din partea luteranilor au eşuat, Melanchton şi-a îndreptat pe de-a întregul

atenția spre bisericile helvete, mai ales după concesiile făcute de acestea. Prin modificarea punctului 10 al CAI, după unii, ei deschid o poartă către helvetici.

Persoana lui Melanchton este importantă în acest context nu doar pentru că în martie 1558 Dieta de la Turda și-a luat deciziile invocîndu-i numele și învățăturile, ci mai ales datorită faptului că în timpul disputelor legate de împărtășanie a avut o atitudine mai tolerantă, mai răbdătoare față de învățăturile și reprezentanții bisericii helvete. Acest aspect este important din punctul de vedere al Reformei din Transilvania, deoarece mult mai mulți studenți din Transilvania și Ungaria urmau cursurile lui Melanchton la Universitatea din Wittenberg, decît pe cele ale lui Luther, din motivul că tînărul erudit umanist, prieten al lui Reuchlin, admirator al lui Erasmus, vorbea la perfecție latina, în timp ce Luther nu excela sub acest aspect, introducînd cuvinte sau întregi propoziții germane în discursurile sale latine. În Transilvania, educația în limba latină avea o veche tradiție, și grație excelentului învățămînt școlar inferior, studentul pelerin ajuns în străinătate vorbea fluent limba. Iată motivul entuziasmului studenților transilvani pentru latina umanistă cultivată a lui Melanchton. Urmarea a fost că, mai tîrziu, de la el au auzit doctrina tolerantă, așa-zis mediatoare, a împărtășaniei, așezată între cele două învățături extreme (helvetă și lutheriană). Revenind acasă și dezvoltînd această învățătură, au ajuns la doctrina bullinger–calviniană a împărtășaniei, care a reprezentat totodată și nașterea bisericii reformate.

Aceste două poziții s-au confruntat după 1556 și printre pastorii ardeleni. Documentul de bază al disputei *(Consensus doctrinae de sacramentis Christi)* a fost dus de către o solie specială la Wittenberg în toamna lui 1557, cerîndu-li-se părerea despre acesta. Scrisoarea lui Melanchton din ianuarie 1558, scrisă pe un ton împăciuitor, încearca să refacă unitatea dintre pastorii partidului helvet și cel luteran. Ce-i drept, e cam ciudat faptul că, cu tot tonul ironic al textului, Dieta interzice doctrina sacramentarienilor (adică a helveților) tocmai făcînd referire la scrisorea tolerantă a lui Melanchton. Cunoscînd bine personalitatea și activitatea lui Melanchton, cît și cele peste 7000 de scrisori semnate de el, e greu de crezut că reflecțiile sale asupra mărturisirii de credință a clujenilor să fi urmărit o astfel de intenție. Iată rezoluția Dietei de la Turda din 27 martie — 3 aprilie 1558: *„După cum mai de vreme Înălțimea Sa cu milostenie a îngăduit, ca oricine să-și urmeze religia pe care o voiește, fie cea a Papei, fie cea lutherană, astfel cu bunăvoință ne îngăduie să urmăm oricare dintre aceastea două. Prin aceasta dorește, să se pună capăt certurilor și vătămărilor dintre cele două, interzicîndu-le. În același timp interzice secta sacramentarienilor și, în conformitate cu hotărîrea adusă de la biserica din Wittenberg și semnată de Filip Melanchton, decide s-o sisteze."*[12]

Rezoluția a fost ulterior oarecum atenuată, cel puțin în rezoluția Dietei de la Alba Iulia (5—21 iunie 1558) nu a fost formulată interdicția doctrinei helvete

referitoare la împărtăşanie. Cauza probabilă a acesteia a fost convertirea lui Ferenc Dávid de la doctrina luteriană la cea helvetă, produsă în această perioadă, iar datorită influenţei sale la curte, textul rezoluţiei s-a modificat astfel: *„În chestiunea religiei, Domnia Sa Sfîntă a binevoit a aproba rezoluţia Dietei anterioare întocmai. Să fie admisă fie introducerea unor ceremonii sau obiceiuri vechi în biserica veche, fie întregirea credinţei lutherane după doctrinele bisericii de la Wittenberg. Hotărîm totodată să fie evitate sectele şi religiile noi, mai întîi de toate pentru a se feri de izvoarele şi cuiburile tulburărilor* [...]"[13]

Separarea bisericii luterane şi reformate

Atitudinea unitară a reformatorilor maghiari din Transilvania în favoarea împărtăşaniei conforme cu doctrina melanchton–bullingeriană după 1560 a accelerat procesul de formare a bisericii reformate autonome. Şi la cele două sinoduri de la Mediaş (ianuarie 1560 şi februarie 1561), organizate împreună cu saşii, s-au desfăşurat tratative detaliate, fără rezultate concrete însă. După moartea lui Melanchton, saşii din Transilvania se adresează lui Hesshusius pentru clarificarea problemelor teologice şi, probabil, datorită acestor influenţe, au înclinat spre interpretarea lutheriană, mai ortodoxă, a doctrinei împărtăşaniei.

Maghiarii, după 1560, s-au raliat îndeosebi pastorilor care reprezentau doctrina helvetă, dezbinarea aceastei tabere nereuşind nici prin scrisorile adunate de la academiile străine susţinătoare ai doctrinei lutheriene tîrzii. Această acţiune a fost iniţiată în 1562 sub patronajul domnitorului Ioan Sigismund şi al cancelarului său de convingere luterană, Mihály Csáki, fără să se fi ajuns la rezultatul scontat. Mathias Hebler, energicul episop al saşilor, a convocat un sinod la Sibiu, unde s-a adoptat o poziţie fermă împotriva doctrinelor helvete, fără ca aceasta să fi avut şansa să găsească ascultare în afara comunităţii săseşti. Lupta lui împotriva cuceririlor doctrinelor helvete printre saşi a durat încă ani de zile, în timp ce şi printre maghiari existau adepţi sporadici ai doctrinei luteriene pînă prin anii şaptezeci.

Tabăra helvetă, compusă în majoritate din maghiari, a ţinut un sinod în 1563 la Turda sub conducera lui Ferenc Dávid, unde în afară de opinia diferită referitoare la doctrina împărtăşaniei, este afirmată dorinţa creării unei declaraţii de credinţă privitoare la întregul sistem al religiei creştine. Cea mai potrivită pentru acest scop a fost găsită mărturisirea de credinţă a teologului care a sistematizat doctrinele lui Calvin, Theodor Beza (în *Confessio Christianae et eiusdem collatio cum papisticis haeresibus)*, redactată în 1560 în scop personal. Varianta aprobată însă a fost nu cea originală, ci una prescurtată şi pe alocuri prelucrată, fără ca aceasta să-i fi adus modificări importante sub aspect dogmatic. Dealtfel, cu un an mai devreme, şi sinodul de la Tarcal al bisericilor de dincolo de Tisa, a optat pentru această declaraţie ca fiind un model de urmat. Declaraţia a apărut la Cluj în 1563, sub titlul *Compendium doctrinae christianae*

(a fost reeditată în 1655 la Sárospatak, cu sprijinul Zsuzsánnei Lorántffy, împreună cu o traducere în limba maghiară). Aceasta este mult pomenita *Declarație de la Tarcal–Turda* (cunoscută și sub numele de *Articuli Majores)*, a cărei dispoziție finală declară: „*Hotărîm ca, Corpul legislativ al bisericii să-l pedepsească pe cel care ar îndrăzni să refuze Declarația de credința helvetă* [...], *nu ar considera-o valabilă sau ar propovădui contrariul ei.*"

Disputele aprige legate de împărtășanie au lăsat urme și în rezoluțiile Dietei. Astfel, la 11 noiembrie 1560, la Cluj s-a hotărît: „*Deoarece în problemele religiei creștine, mai cu seamă în ceea ce privește împărtășania, s-au produs dezbinări și diferite rupturi între pastorii bisericilor* [...], *regina a ordonat o dispută publică la Mediaș.*"

Întrucît problemele religioase nu au ocolit nici marea nobilime, toleranța a fost din nou proclamată cu ocazia adunării de la Turda din 6—13 iunie 1563: „Deoarece în cadrul nobilimii secuiești s-au produs dezbinări în problemele religioase, Dieta întărește printr-o nouă rezoluție libertatea religioasă de pînă acum, dispunînd cu severitate, ca ei să se simtă datori a o respecta." Textul rezoluțiilor de pînă acum, în domeniul libertății religioase, se întregește cu libertatea acordată oricărui nobil de a contribui la întreținerea predicatorului de același cult cu el *(concionatores suae religionis libere alere possit)* și ia măsuri și în problema ordinii slujbelor. Dacă foloseau aceeași biserică, pastorii diferitelor culte aveau obligația de a aștepta terminarea slujbei anterioare și a acordării sfintelor taine, interzicîndu-le întreruperea serviciilor. Cine nu respecta această lege, putea să se aștepte la tragerea la răspundere personală a reginei și la aplicarea severă a sancțiunilor.[14]

O hotărîre în spirit similar a fost adoptată și de Dieta de la Sighișoara (21—26 ianuarie 1564). După ce sînt revalidate rezoluțiile anterioare privitoare la toleranța religioasă, regulile liturgice, sau mai degrabă cele de conviețuire, sînt ridicate la rang de lege prin stabilirea zilnică a ordinii slujbelor oficiate de pastorii celor două confesiuni.[15]

În urma colaborării sistematice a lui Ferenc Dávid, Péter Méliusz Juhász și a altor reformatori, Transilvania și-a exprimat din nou unitatea de credință cu regiunile Tisei, și anume pe baza unui document teologic pe de-a întregul calvinian.

La început, tînărul domnitor Ioan Sigismund a adoptat religia luterană; de exemplu, în 1563 la Brașov, a primit împărtășania din mîna unui pastor luteran. După scurt timp însă, tînărul domnitor, receptiv la probleme religioase, a ajuns în cercul de atracție a personalității lui Blandrata, iar această primă fază a evoluției sale religioase a favorizat pentru moment cauza taberei „sacramentariene" (helvete). În urma calmării disputelor politice interne și după ce și-a asigurat țara împotriva atacurilor din partea Habsburgilor, la Dieta din 1564 a hotărît convocarea unui sinod comun pentru maghiari și sași, pentru aplanarea divergențelor privitoare la chestiunea împărtășaniei. Acesta s-a întrunit la 9 aprilie la Aiud.

Sinodul a fost prezidat în numele principelui de către Blandrata, care nu a susținut cu destulă vigoare împăcarea. Adusese o scrisoare din partea principelui, care stipula că în cazul eșuării acordului teologic maghiarii să-și poată alege propriul lor episcop. Încă înainte de începerea disputei l-a eliberat din funcția de superintendent pe pastorul saso-maghiar al Curții, Dénes Alesius, care oricum pierduse deja încrederea predicatorilor maghiari, și al căror lider spiritual era considerat Ferenc Dávid. Acesta a și fost ales în locul lui Alesius încă în timpul disputelor. Obținerea unui acord teologic a fost îngreunat și de faptul că pastorii curentului helvet — la sfatul lui Blandrata — au înaintat un document polemic semnat de Calvin împotriva lui Hesshisius *(Optima ineundae concordiae ratio)*.

Rezultatul final al polemicilor sterile a fost separarea completă, consfințită încă în acel an și de către rezoluția Dietei de la Turda din 4—11 iunie, asigurînd libertatea religioasă noii confesiuni: *„Deoarece în privința sfintelor taine, mai precis în privința împărtășaniei, au apărut felurite dispute, lupte, polemici și doctrine între episcopii și preoții de naționalitate maghiară din Cluj și cei de naționalitate saxonă din Sibiu, pentru liniștirea cetățenilor țării s-a adus hotărîrea ca, de acum încolo, să fie admisă mărturisirea atît a religiei și doctrinei bisericii clujene, cît și a celei sibiene, în așa fel, încît nici un pastor al unui oraș, cetate sau sat să nu oblige pe nimeni la acceptarea religiei sau a doctrinei bisericii clujene, ci orașul, cetatea sau satul să aibă libertatea de a accepta oricare religie, sau de a ține un pastor potrivit religiei proprii și de a refuza un pastor de altă credință; această regulă să fie respectată și de biserica sibiană. Iar dacă cineva se convertește și dorește să ia parte la împărtășania bisericii sibiene sau clujene, să fie permis să treacă la pastorul bisericii respective fără vreo îngrădire sau șicană, sau dacă dorește să devină din membrul bisericii sibiene membrul bisericii clujene, să i se dea voie fără vreun atac, amenințare sau derîdere."*[16]

Formarea bisericii unitariene

Propagarea teologiei antitrinitariene în Transilvania se leagă în primul rînd de activitatea lui Giorgio Blandrata, născut în jurul anului 1515 la Saluzzo în Piemont. Activase ca medic la curtea regală poloneză, devenind medicul și consilierul intim al reginei văduve, Izabella. Pentru prima dată s-a aflat în Transilvania între 1544—51, revenind pentru scurt timp în 1559. S-a reîntors în Italia, dar a trebuit să fugă din fața Inchiziției, mai întîi la Geneva, apoi în Polonia. În cercurile noblimii poloneze era vie încă aminitirea luptei sale împotriva lui Stancaro din timpul primei sale șederi în Polonia, grație căreia a fost ales senior al bisericii. Începîndu-și activitatea antitrinitariană, a trebuit s-o părăsească din nou. Începînd cu prima parte a anului 1563 fusese medicul lui Ioan Sigismund, și pînă la moartea domnitorului, consilierul lui intim.

Intenția lui a fost, de la bun început, propagarea principiilor antitrinitariene. În favoarea acestui scop, a considerat că formarea bisericii reformate este pasul politic potrivit. Prin elocința sa deosebită, nu numai că l-a ținut sub influență pe domnitor, dar în scurt timp a reușit să-l atragă și pe Ferenc Dávid pe partea ideilor sale.

Ferenc Dávid, ca nou episcop reformat, în 1564 își informează prietenii polonezi, împreună cu Blandrata, că gîndirea teologică antitrinitariană cunoaște o evoluție serioasă în toată Transilvania. Dar aceasta nu putea fi atunci decît ideologia unor cercuri restrînse, deoarece abia în cursul anului următor (1565) s-au manifestat în mod deschis. An în care Ferenc Dávid, împreună cu pastorii István Basilius și Lukács Egri au adus la cunoștința clujenilor doctrinele lui Servet. Reacția pastorilor luterani, în frunte cu Gáspár Heltai, este adversă, ei fiind susținuți și de magisterul maghiar Balázs Szikszai Fabricius. Prestigiul lui Dávid, precum și dialectica sa deosebită îl determină pe Szikszai să părăsească după scurt timp Clujul, lăsînd lupta teologică moștenire lui Péter Károli — unul dintre disipolii lui Melanchton —, care s-a opus curajos episcopului.

Péter Mélius Juhász, văzînd primele semne ale destrămării bisericii reformate, a reușit să obțină de la domnitor organizarea unei dispute teologice la Alba Iulia în 1566. La această așa-zisă „primă dispută teologică de la Alba Iulia" partea antitrinitariană a cerut eliminarea acelor termeni ai bisericii străvechi care nu figurează în Sfînta Scriptură, cum ar fi: *trinitas, persona, essentia, substantia, generatio, natura* etc. Reformatorii maghiari, chiar Mélius însuși, au fost de acord cu modificarea cerută, considerînd că cererea nu conține revizuiri esențiale, ci doar terminologice. Au părăsit orașul de reședință a domnitorului cu convingerea succesului în menținerea unității bisericii cu prețul unor concesii stilare.

După trei săptămîni, Ferenc Dávid a convocat pastorii bisericii reformate la Tîrgu-Mureș, unde a propus prelucrarea Catehismului de la Heidelberg, de curînd sosit, în spiritul acordului de la Alba Iulia, ceea ce s-a și făcut. Înainte de a fi tipărit, textul a fost parcurs de Mélius, care și-a dat seama că acesta conține și modificări de esență, mai ales în problemele referitoare la Sfînta Treime. La intervenția lui Mélius, părțile în cauză au fost refăcute în forma lor inițială, și astfel a apărut în 1566 la Cluj sub titlul de *Catechismus ecclesiarum Dei in natione Hungarica.*

La sinodul de la Turda, din februarie 1567 însă, Ferenc Dávid și adepții lui s-au delimitat atît de compromisurile sinodului de la Tîrgu-Mureș, cît și de ediția din 1566 a Catehismului din Heidelberg. Declarația Apostolică de Credință era încă asumată, dar s-au arătat dispuși să-L recunoască doar pe Tatăl, ca „Unică Divinitate", în legătură cu Fiul acceptînd doar că Tatăl nu a existat niciodată fără Fiu, iar divinitatea Sfîntului Duh era categoric contestată.

La aceste hotărîri de la Turda, vine, printre alții, răspunsul celor de dincolo de Tisa, cu ocazia sinodului de la Debrețin din 1567, amintit anterior. Însemnătatea acestui sinod, pe lîngă adoptarea celei de al II-lea Declarații Helvete

de Credinţă şi a constituţiei bisericeşti, a fost şi recunoaşterea rafinamentului diplomaţiei politicii bisericeşti din Transilvania, care a reuşit să producă amintita mărturisire de credinţă bilingvă antitrinitariană.

În urma acestor evenimente, se declanşează o luptă doctrinară de dimensiuni între reprezentanţii celor două curente, rezultatele lor concretizîndu-se în polemici de limbă latină şi maghiară. Sinodul din septembrie 1567 de la Tîrgu-Mureş în cele din urmă a declarat că, Christos nu există din eternitate şi nu este de aceeaşi esenţă cu Tatăl. Lucrările teologice din timpul disputelor — sprijinindu-se pe de o parte pe Servet, pe de alta pe Socin —, au ajuns la concluzia că reforma poate fi încoronată doar prin respingerea „invenţiilor" doctrinei Sfintei Treimi şi a botezului copiilor.

După o astfel de evoluţie a avut loc a doua dispută teologică de la Alba Iulia, pentru a cărei loc de desfăşurare s-a propus iniţial Turda, dar în urma intervenţiei lui Ioan Sigismund, ea a fost convocată la curte, în prima parte a lunii martie a anului 1568. Doctrinele au fost prezentate de către pastorii celor două părţi, dintre care au fost aleşi şi magistraţii, în prezenţa domnitorului şi a curţii. În cursul disputelor, nici una dintre părţi nu a reuşit s-o convingă pe cealaltă. Ferenc Dávid încerca să-şi facă mai acceptabilă argumentaţia cu ajutorul citatelor din scrierile lui Calvin, prin care se exercita un efect deosebit asupra auditoriului neavizat, dar şi-a dezorientat adepţii, care nu cunoşteau suficient aceste scrieri. Cu ocazia disputei a devenit evidentă simpatia principelui faţă de tabăra antitrinitarienilor. Iar prin alăturarea lui Gáspár Heltai la grupul lui Dávid, biserica trinitariană a suferit o nouă pierdere.

Şirul disputelor teologice a fost continuat la Oradea în 1569, unde doctrinele au fost prezentate în limba maghiară. Nici această dispută nu a putut să prevină schisma, singurul rezultat pozitiv fiind o declaraţie de credinţă trinitariană, oferită lui Ioan Sigismund. Péter Mélius mai face o încercare pentru cîştigarea principelui în 1570, şi printr-o lungă scrisoare apără, contra lui Dávid şi Blandrata, divinitatea lui Christos, prin recurs la argumentaţia biblică, dedicîndu-i Declaraţia de credinţă a sinodului de la Oradea, împreună cu scrisoarea anexată a lui Theodor Beza. Scrisoarea nu a avut însă efectul scontat, nu l-a cîştigat pe Ioan Sigismund aceastei cauze.

În sfîrşit, în ianuarie 1571, Dieta s-a întrunit la Tîrgu-Mureş, unde stările s-au codit să ia măsuri împotriva „trinitarienilor", dar majoritatea reprezentanţilor şi-au dat cu plăcere acordul pentru acceptarea legală a confesiunii noi. Rezoluţia Dietei referitoare la această chestiune spune: „*S-a hotărît despre predicarea şi ascultarea cuvîntului Domnului, precum şi pînă acum Domnia Voastră aţi hotărît cu ţara, ca să fie predicat cuvîntul Domnului peste tot în mod liber, pentru confesiunea lui nimeni să nu fie ofensat, nici predicatorii, nici auditorii; iar dacă vreun slujitor se va găsi în exces criminal, superintendentul să hotărească privarea lui de orice funcţie şi expulzarea lui din această ţară.*"[17]

Deşi nu este nominalizată noua confesiune, rezoluţia constituie fundamentul juridic al bisericii unitariene. Prin aceasta se împlineşte toleranţa religioasă

transilvană, pentru a cărei victorie înaintaşii au trebuit să ducă o luptă acerbă. Considerăm că este important să subliniem faptul că declararea toleranţei nu a însemnat toleranţă decît faţă de acele biserici sau confesiuni, în favoarea cărora stările s-au angajat în disputele dietale. Mai multe mici biserici sau comunităţi — numite „satelite" — ale familiei protestante au încercat să se ridice în această perioadă, dar, în lipsa unei susţineri şi protecţii adecvate, lupta lor nu a dat rezultat. Ar fi greşit să diminuăm importanţa toleranţei prezente în rezoluţiile dietelor, deoarece la aceea vreme (mai ales prin recunoaşterea legală a bisericii unitariene) a fost un fenomen unic, chiar dacă această toleranţă s-a născut dintr-o nevoie imperioasă şi presiune a coexistenţei confesionale, deoarece a demonstrat că se poate convieţui. Şi dacă trebuie să terminăm acest studiu cu o concluzie, aceasta ar putea să fie următoarea: se poate trăi şi împreună. ❑

NOTE

1. „In negocio Religionis decretum est, ut deinceps Nemo aliquid innovare audeat, neque vita, moribus aut Victu extra Civitates, aliquem offendat; sed quisque per omnia se ad aedificationem proximi accomodet. Monachos autem et alios Ecclesiasticos Viros Nemo aliquo impedimento afficiat, sed divina officia more solito, libere exercere possit." (**EOE** vol. I. p. 217—218)

2. „In causa Religionis, cum brevi deliberationes Principum Christianorum expectentur, decretum est: ut in ills quoque nihil innovetur sed quemadmodum ante biennium constitutum fuit, in eo statu nunc etiam causa Religionis consistat, nec Concionatoribus de loco eis constituto, ad alium concionandi gratia ire liberum sit." (**EOE** vol. I. p. 238.)

3. „II. Conclusum est ut quemadmodum antea adhuc viventi condam reverendissimo domino episcopo Waradiensi conclusum erat, ita nunc quoque quilibet in fide sua, ipsi a Deo data et concessa permaneat, ne alter ab altero previa recione infestetur; quod autem illustrissimus dominus Joannes Baptista Castaldus etc. etc. hanc constitucionem regni approbare dignetur rogant domini regnicol[a]e."

4. „15. Ceterum conclusum est per dominos status et ordines regni unanimi eorum voto de religione observanda, ut quemadmodum in eorum conventu generali statutum erat, ne fautores partis Evangelic[a]e parte alteri papistic[a]e quid adversi inferre contendant, similiter et hii alteri parti preiudicare et eosdem indigne infestare studeant; quin pocius altera parcium partem alteram honore et mansuetudine prosequatur etc." (**EOE** vol. I. p. 411).

5. „16. Quantum attinet ad Incolas oppidi Székely-Vásárhely, per eosdem Status et Ordines Regni decretum est, ut omnibus illis, quicunque fidem evangelicam audire et ediscere voluerunt, licaet Praedicatorem eorum ad Sacellam Sanctae Elisabethae, prout superioribus quoque proximis in articulis continetur, constituere, qui Sancti Evangelii Christi concionare, omnesque ceremonias juxta verba Christi exercere et Sacramenta porrigere possit." (**EOE** vol. I. p. 412)

6. „...statutum est: ut dum in Castris fuerint constituti unaquaeque pars suos valeat habere ministros et Concionatores. Hoc tamen specialiter declarato, quod nullus ministrorum vel concionatorum, aut auditorum, alteram partem dissentientem, verbis illicitis dehonestare, aut aliis contumeliis et injuriis afficere sit ausus, modo aliquali, sub poenis in prioribus aliis articulis et constitutionibus declaratis." (**EOE** vol. I. p. 527—528)

7. În data de 23 iunie 1551 nu s-a ţinut nici o Dietă. Din greşală s-a trecut anul 1551 în loc de 1550.

8. „3. Quoniam in negocio Religionis sepius in tot partes certe controversi[a]e oriri solent, proinde ut hoc malum e medio tollatur, statutum est a dominis Regnicolis, ut ille Articulus qui tempore Reverendissimi quondam domini Fratris Georgij Episcopi Waradiensis etc. In generalibus Comicijs dominorum Regnicolarum Thordae profesto Nativitatis Beati Joannis Baptistae, in Anno domini 1551 super editus fuerat, inviolabiliter observetur, et si qua parcium ante hac forsitan vel deinceps aliquam iniuriam aut violenciam parti alteri intulisset et inferret, pars lesa contra illam iuris ordine coram dominis Waywodis causam prosequantur. In qua re domini Waywod[a]e offerunt se citra ullam dilacionem parti les[a]e iudicium et iusticiam administraturos esse." (**EOE** vol. I. p. 539—540.)

9. „Et quoniam nos filiusque noster serenissimus ad instantissimam supplicationem dominorum regnicolarum clementer consensimus, ut quisque teneret eam fidem quam vellet cum novis et antiquis ceremoniis, permittentes in negotio fidei eorum arbitrio id fieri quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne nove religionis sectatores veterem professionem lacesserent aut illius sectatoribus fierent quoquo modo iniurii, itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controversias in doctrina evangelica subortas, decreverunt..."

10. (**EOE**, vol. p. II. 78.)

11. „...De monialibus Wasarheliensibus placuit, quod quemadmodum placide decretum est, ut quisque libere maneat in ea fide quam tenere voluerit, moniales quoque in earum domicilio secure quiescere possint, praesertim cum sint nonnullae ex illis e familia nobilium, quas maxime iniuria carere par est." (**EOE** vol. II. p. 82)

12. „Quemadmodum autem antea quoque Maiestates sue benigne concesserant ut quilibet eam quam vellett, papisticam videlicet aut lutheranam religionem profiteretur, ita nunc quoque clementer liberam dedit facultatem omnibus alterutram harum sequi. Rixas tamen et iniurias inter utrosque sublatas esse vult, et prohibet, sacramentariorum quoque sectam arceri et pro iudicio ecclesiae Wittembergensis proxime sub chirographo Philippi Melanchton adducto tolli censet." (**EOE** vol. II. p. 93.)

13. „(...) De articulo religionis placet sacris Maiestatibus idipsum quod in superioribus comitiis deliberatum est. Datur enim libertas vel complectendi antiquam religionem un cum ceremoniis et ritibus antiquis, vel lutheranam fidem juxta ecclesiae Wittebergensium institutionem Censent etiam novas sectas et religiones evitandas ob id praesertim ut fontes et seminaria tumultuum evitentur." (**EOE** vol. II p. 98.)

14. „Quorum dum alter concionem suam inceperit, ne ille impediatur, sed expectetur donec perficiat, perfecta concione alter suam concionem incipere et in ea utrinque libere procedere, sacramentaque ecclesiastica administrare possint. Turbatores vero evocentur in praesentiam Maiestatis sacrae Regiae per hos quibus iniuria illata fuerit, et juris ordine poena debita puniantur." (**EOE** vol. II. p. 219.)

15. „Cum in districto Karansebes sacro sanctum evangelium annunciari inceperit et in medio illorum inter Romanae religionis ac evangelii professores dissensio subnata sit, supplicarant domini regnicolae sacrae Maiestati regiae dignaretur dissensionis revisionem praestantibus aliquot viris committere. Sed cum non facile queant isthic tales reperiri, qui controversiam et diversitatem illam dirrimere aut sopire possint, placuit sacrae Maiestati eius, non debere cognitionem dissensionem pertibus litigantibus committere, sed publicis articulis cautum esse voluit, ut alternis diebus sacra in templo publico ab utraque parte celebrentur. Ita ut uno die Romanae religionis, altero vero die evangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia divina seu coeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officijs in concione aut coena domini peragentem turbare,

iniuria afficere, aut quoquomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta." (**EOE** vol. II. p. 224.)

16. „Praeterea quia in negotio religionis communicationis praesertim coenae dominicae, quo usque variae disputationes, contentiones, rix[a]e et assertiones inter suprintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicalis habite fuerunt, ad tollendas igitur huiusmodi dissensiones, pacificandamque utriusque partis conscientiam, pro quiete regnicolarum statutum est, ut a modo in posterumn utrique parti liberum sit, sive Coloswariensis aut Cibiensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, its tamen quod si pastor alicuius civitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesiae Coloswariensis praedicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quamcunque religionem civitas, ipsa oppidum aut villa tenere volueirit, praedicatorem eius assertionis tenere, contrarientem vero ammovere valeat; hoc idem et in diocesi ecclesiae Cibiniensis observetur. Si qui vero ad assertionem eiusdem eccleasiae aut Coloswariensis accedere aut communicare voluerit, absque quorumliber impedimento et molestia ad parochum religionis et assertionis illius communicandi gratia ex possessione professionis ecclesiae Cibiniensis possessionem assertionis Coloswariensis absque omni offensione, subsonatione et derisione accedere valeat atque possit." (**EOE** vol. II. p. 231—132.)

17. În maghiară: „Az Isten igéjének prédikálása és hallgatása felől végeztetett, hogy mind ennek előtte is felséged országaival elvégezte, hogy az Isten Igéje mindenütt szbadon prédikáltassék, Az confessioért senki meg ne bántassék, se prédikátor, se hallgatók; de ha valamely minister criminális excessusba találtatik, az superintendens megitélhesse, minden functiojától priváltassék az után ez országból kiűzethessék".

*

***Dezső BUZOGÁNY** (n. 1957) a absolvit Institutul Teologic Protestant din Cluj, după care timp de zece ani a fost pastor. Din 1990 predă istoria religiei protestante și latina la Institutul Teologic Protestant din Cluj. În 1992 și-a susținut doctoratul la Budapesta. A publicat peste 30 de studii în domeniul istoriei religiei protestante în Református Szemle, Üzenet, Tanulmányok a teológiai tudományok köréből, Akik jó bizonyságot nyeretek.*

Actele sinodului dein 1700

ASIÀ SUNTU PUBLICATE IN „MAGAZINULU ISTORICU PENTRU DACI'A SUPTU REDACTI'A LUI A. TREB. LAURIANU SÎ NIC. BALCESCU. BUCURESCI 1846". TOM. III P. 307. SÎ URMATORIELE:

<Siedenti'a dein 4 Septembre.

Metropolitulu deschide adunarea cu unu cuventu despre folosutu unirei cu baserec'a româna. Cea mai mare parte a Clerului se arata aplecata spre a primí. Deintre laici, boiarii dein tienutulu Fagarasiului se indupleca forà greutate; dara nu asià lesne sî locuitorii comitatului Uniadorei, ai scaunului Sabíiului sî ai districtului Brasiovului. Cu toate aceste, dupa mai multe argumente produse dein partea celoru alti se indupleca sî eli. Cu modulu acestu-a se inchide siedenti'a de antâniu.

Siedenti'a dein 5 Septembre.

Se desbtae, cá a fora de cele patru punte se nu se mai primesca nemic'a; Ritulu sî Disciplin'a se remânia, cumu au fostu pan' acumu, lasandu deintr'insele numai cele ce se voru aflá a fí contrarie credentei catolice. Se ordineza, cá se subscria Metropolitulu, fia-care protopopu in a-antea juratului seu, a doi comisari preuti, sî a trei deputati betrani dein fia-care satu, in numele districtului intregu.

Actulu se formuleza cu aceste cuvente:>

„Noi suptinsemnatii, episcopulu, protopopii sî totu clerulu baserecei romanesci dein Transilvani'a sî dein pàrtile unite cu dins'a, faccemu cunoscutu prein acest'a toturoru celoru ce se cuvene, sî mai alesu ordiniloru tierei Transilvaniei; Cà considerandu nestatornicí'a vietii omenesci sî nemorirea sufletului (de care trebue se avemu cea mai mare grige dein tote,) amu inchiaiatu liberi sî de buna voia dein indemnulu lui Ddieu unirea cu baserec'a romano-catolica, sî ne declaràmu prein acest'a commembrii ai S. Matri basereci romano-catolice primindu marturisindu sî crediendu tot cele ce primesce, marturiscesce sî crede ace'a, mai vertosu acele patru punte, in care ne pareàmu panà acumu a fí

desbinati, care ni se propunu sî prein gratiosulu decretu sî prein diplom'a Maiestàtii sale imperiali, sî prein a eminentissimului Archiepiscopu, dein care causa vremu cá sî noi se ne bucuràmu de totu acele derepture sî privilegia, de cari se bucura preutii acelei-asi snate Matri basereci dupa santele canone sî dupa legile fostiloru regi ai Ungariei, asiá sî noi dupa prenumitulu decretu alu Maiestàtii sale imperiali regali sî a eminentissimului Archiepiscopu, se ne bucuràmu de acumu in a-ante cá commembri ai acelei-asi basereci. Intru mai mare credentia sî taría a acestoru-a amu intaritu acestu manifestu alu nostru cu subscriptiunea manei noastre sî cu sigilulu santului monasteriu dein Alb'a Julia sî cu sigilele proprie usuali. Alb'a Julia in 5 Septembre, anulu 1700.

*(L.S.) Metropolitulu Atanasiu**

Protopopulu Daniilu dein Ili'a cu 20 preoti, Teodoru dein Crisiu cu 20, Gavriilu dein Bistr'a cu 15, Tom'a dein Vinti (Sîncai: Vinti de d.) cu 24, Joane dein Uniador'a cu 50, Georgiu dein Hatiegu cu 35, Nicola dein Sasu-Sàbesiu cu 35, Petru dein Dai'a cu 30, Vasiliu dein Armeni cu 39, Sav'a dein Salisce cu 15, Petru dein Sabiiu cu 33, Masimu dein Avrigu cu 21, Stanulu dein Visci (Sincai: Stanila) cu 46, Radulu dein Berivoiu cu 56, Cristea dein Haromsecu cu 13, Basiliu dein Cálbor'a (Sîncai: Calboru) cu 35, Idomiru dein Birghisiu cu 9, Basiliu dein Brasiovu cu 25, Georgiu dein Ohab'a cu 40, Basiliu dein Suppadure cu 26, Joanne dein Lopandu (Sîncai: Lepindea) cu 16, Constantinu dein Vidr'a (Sîncai: Vidraseu) cu 9, Petru dein Geoagiu (Sîncai: Gurgiu 25) cu 27, Adamu dein Orescia cu 25, Joane dein Calinu (Sîncai: Calionu) cu 30, Radulu dein Colunu cu 40, Constantinu dein Sacutiu (Sîncai: Seuli'a) cu 28, Machabeiu dein Nimiti'a (Sîncai: Nemiscea) cu 25, Joane dein Canesci (Sîncai: Chiuesci) cu 40, Mateiu dein Lapusiu cu 27, Teodoru dein Lemi (Sîncai: Leminu) cu 56, Teodoru dein Riusioru cu 45, Simeonu dein Sarvadu cu 10, Andreiu dein Simleu cu 24, Simeonu dein Iliasiu (Sîncai: Basesci) cu 40, Demetriu dein Bacàu (Sîncai: Bacaiu) cu 37, Michailu dein Colot'a (Sîncai: Calat'a) cu 30, Pasculu dein Turd'a cu 28, Joane dein Diomalu (Sîncai: Janculu) cu 45, Constantinu dein Hopêrt cu 24, Joane dein Sangelu (s:S.Georgiu K. Sângeru) cu 45, Joane dein Sacalu cu 26, Simeonu dein Silvasiu cu 26, Davidu dein Noulu (S: Uifalàu 48) cu 46, Stefanu dein S. Michaiu cu 25, Basiliu dein Santulu cu 7, Joane dein Lazaru (S:Jovian dela Lazuri 15) cu 15, Petru dein Alb'a Julia cu 22, Gabriilu dein Sovaru cu 40, Adamu dein Cusîru cu 24, Gregoriu dein Bitiu (S: Gregorasiu dela Chitoiu 35) cu 35 preoti.

Protopopii dein Maramuresiu

Protopopulu Ilia dein Soldobisiu (S: Saldobagiu) cu 9 preoti, Luc'a dein Salisiu (S: Seleusu) cu 9, Basiliu dein Romlisiu (S: Comlisiu) cu 41.

* [Nos infrascripti Ecclesiae Valachiae in Transylvania partibusque eidem annexis Episcopus, Archidiaconi ac Clerus universus, memoriae, commendamus tenore

praesentium, quibus expedit universus, memoriae commendamus tenore praesentium, quibus expedit universis, maxime vero inclytis Regni Transylvaniae Statibus, considerata tam fluxa humanae vitae instabilitate, tum etiam animae (cuius in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte, impulsuque divini numinis cum Ecclesia Romano-Cathotica unionem inivimus, ejusdem S. Romano-Cathloicae Ecclesiae commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admitentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, iu quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in Clementissimo Decreto ac Diplomate Suae Sacratissimae Maiestatis ac Eminentissimi Archiepiscopi nobis insinuantur: qua propter iisdem prorsus juribus ac privilegiis, quibus eiusdem S. Matris Ecclesiae Presbyteri ex indultu S. Canonum nec non Divorum quondam Regni Hungariae Regum utantur, nos quoque juxta praenominatum Suae Sacrsatissimae Caesareo-Regiae Maiestatis decretum, nec non Eminentissimi Archiepiscopi a modo et deinceps uti eiusdem commembra frui ac gaudere volumus. In cuius maiorem fiadem ac robur, praesens manifestum nostrum propriae manus syngrapha, nec non sigillis Monasterii nostri Albensis, quam propriis usualibus communivimus.

Albae Juliae 1700, die 5-a Septembris.

(L.S.) Archiepiscopus Athanasius

(54 Protopopae cum 1563 Sacerdobitus)]

<Acestu-a fù celu mai mare sinodu alu romaniloru dein Translivani'a. A fora de protopopi sî de preoti fura chiamati câte trei deputati laici dein fiacare statu; pre lunga acesti-a se adunasera multîme de romani dein tote partile, cá se vedia resultatulu unirei, sî numai dupa ce se incredentiara, cà ritulu sî disciplin'a basereceasca voru remané neschimbate cá sî mai in a-ante, se leniscira sî primira unirea. Istoricii spunu, cà panà la 200.000 familie romanese unira intru ace'a dî.

Totu la acestu sinodu, in siedenti'a dein 14 Septembre, propuse metropolitulu urmatoarele punte disciplinare spre primire, cari le punemu ací dein vorba in vorba pentru interesulu loru celu istoricu.>

Anii Domnului 1700, Septembre 14

Intra césta vreme fiendu seboru mare in mitropolí'a Belgradului de toti protopopii tierii Ardélului, cari suntu romani;

Noi Vladic'a Athanasie am aretatu poht'a noastr a càtrà s. soboru cu aceste poncturi. Sî poruncimu foarte tare in totu loculu, in varmeghii, in scaune, in partium; protopopiloru, preotiloru, miréniloru, carii suntu romani, greci, serbi, ce suntu aici in tiar'a ce se chiama Transilvanie: — Poht'a Vladícai.

1.-o. Candu va renduí Vladic'a sî cu Titorii, carii voru fí jurati lunga Vladic'a, dî de Seboru de toti protopopii tierei; atunci totu protopopulu cu 2 preoti betrani se se afle la dîo'a cia numita a Soborului; sî se-i dé totu pop'a de chieltuiala 2 duce protopopului; iar'

care n'are dá, protopopulu impreuna cu acei doi bętrani se-lu traga; iar' protopopulu se nu s'are gasí la dî, se fie lipsitu de deregutoría sî globitu cu 66 de florinti.

2.-o. diacii, carii voru vré se se preotiésca in aante se mérga la protopopu se-si cée carte, sî cu carte dela adevaeratu duchovnicu; sî se scrie Psaltiri'a de initielesu, sî glasurile sî tote tainele beséricii; sî panà nu va fí la Mitropolíe 40 de dîle, panà atunci Vladic'a se nu-lu preotiésca; sî poporu se-i caute protopopulu, sî se aiba a dá protopopului o piele de vuple.

3.-o. Popii care vinu dintr'alte tieri, se nu se primésca panà nu voru aduce carte dela Valdic'a. Asijderé popii, carii mergu intr'alte eparfii, se nu se primésca, panà nu voru avé carte dela protopopulu lui cumu cà-i omu bunu sî si-a platitu darea, iar' care protopopu nu va face asiá, se aiba Vladic'a a-lu birsiuguí cu 24 de florinti.

4.-o. Protopopii se nu faca despartienii a fara in tiara, sau in Eparfii forà numai candu va fí Seboru mare in Belgradu iar' care are face se fie scadiutu din tota cinstea lui. Sî se dé sî acel'a birsiagu.

5.-o. Care popi voru cununá, pe carii fugu prin tralte sate, sau poporanulu altui popa, seau fratii, unor'a cá acelor'a se li se iá preotî'a.

6.-o. Care diaci voru fí fostu curvari sau furi, se nu se pota preotî.

7.-o. Care miréni se voru duce cu potére pre cas'a popei, sau pre femeile lui, sau pre marh'a lui, for' de scirea Vladicai sau a protopopului, unii cá acei-a se fie forà de lége, pàna a-si dá sém'a; sî a cui va fí vin'a, birsiagulu Seborului mare, 66 de florinti.

8.-o. Preotii, care n'au plésia sau potcapocu, sau voru amblá la càrcima, sau béti prein tergu, sî nu voru amblá cu haine lungi, unor'a cá acelor'a se li-se iá preotî'a.

9.-o. Candu va avé lége sau pîra pop'a cu unu mirianu, de va cautá pop'a pre mirianu, se-lu caute in fumulu (cetesce: forumulu) lui in anitea biràului, sau a Spaniloru; iar' candu va cautá mirénulu pre popa, se-lu caute ina-intea protopopului in fumu, sau la Vladic'a.

10.-o. Care popa va merge, pre poporulu altui preotu sau ii va scadé simbrîi'a, sau-lu va pîrí la scaunulu de afara, acel'a se se tundia.

11-o. Satulu ce nu va ingaduí pre tiercovnicu de slujbele satului, sau nu va avé tiercovnicu, acel'a satu se fie opritu de lége, panà nu voru pune cràsnicu, sî se-lu ingaduiasca din tote chieltuialele, sî slujbele satului.

12.-o. Care satu nu va dá popei de o casa o clae de grâu, sî o fiárdila de ovèsu, sî doao dîle de lucru, acel'a satu se fie fora popa, iara pop'a de-i va tîné liage se se tundia.

13.-o. Care popa nu va face duminecile, sau serbatorile de 3 ori slujbe, sî vinerile sî miercurile de 2 ori, sî pe postu in tote dîlele, unulu cá acel'a se fie lipsitu de preotîe.

14.-o. Popii se faca slujba câtu voru puté rumanésce, Evangeli'a si poviasti'a se intieléga crestinii, iar' de nu va povestí din poucenie in toate dumineci sî in toate serbatori acel'a popa se se globésca cu 12 florinti. iar' de nu va gandí de birsiagu se fie lepedatu de preotîe.

15.-o. Care omeni nu voru mérge duminecile sî in serbatori la bisiárica, sî la liturgíe, sî voru fí sanetosi sau a casa, pre unii cá acei'a pop'a cu biràulu, sî cu juratii, antâi se-lu

birsluguiasca 1 florintu, de nu va veni sî a 2 oara, se lu birluguiasca 3 florinti. se nu va veni sî a 3 oara, atunci se fie lepedatu dela bisiárica cá unu paganu, câtu nici la morte nici la ingropatiuné loru pop'a se nu miarga; asíjderé sî carii nu voru scí tata-lu nostru. Credeulu poràncile. fie betranu, fie terenu, asiá se patia sî acei'a.

16.-o. Carii popi suntu cu a 2 casatoríe, nici intr'unu chipu se nu slujasca Liturgíe; iar' se s'are gasí se se tundia de totu se fie mirénu.

17.-o. Care popa va botezá fàr' de miru, se se lipsasca de protîe.

18.-o. Serbatorile se se tîe care suntu insemnate la Ceaslovu cu slove rosii: sî au polileu, sî evangelii, acéli-a se se tîe, iar' care voru tîné intraltu chipu, se se birsluguiasca cu 12 florinti.

19.-o. Care Protopopi voru face Soboru de epárchie, sî care popa nu va vení la Soboru, Protopopulu cu cei doi popi betrani sî cu soborulu se-i birsiuguiasca 6 florinti fàr' numai candu s'are intemplá se fie betégi.

20.-o. Care logodna se va face fàra de popa, acei'a se nu se cunune panà nu voru dá in scire Protopopului sau Vladicai.

21.-o.Care oameni nu voru tîné céle 4 posturi, se nu voru postí cumu se cade, vínerile sî Miercurile, in postu de pesce; acei'a se fie lipsiti dela Bisiarica, pàna nu-si voru cere ertatiune dela Pop'a sî dela Poporu.

22.-o. Carii Preoti suntu adeverati, sî voru trage tabacu, macaru in ce féliu de chipu, se se birsluguiasca cu 12 florinti.

23.-o. Care popa sau mirianu va suduí de sufletu sau de lége, acel'a se se lipsasca de preotîe, sî mirianulu lapedatu (sic!) cá unu paganu.

24.-o. In care Bisiarici nu va fi icoan'a lui XS, sî a Precistei, sî a lui sfeti Nicolae, se se globasca pop'a cu 12 florinti, sî satulu cu 24 de florinti.

25.-o. La care popi se voru gasí odàjdiile Beséricii nespelate, sau mai scurte de glesne, sau potirile, sî alte grozave se se birsluguiasca cu 24 de florinti.

26.-o. Care popi nu voru pomení pre inaltiatulu imperatu Ignatiusiu, sî pre Coronatulu Craiului nostru Iosifu Leopoldu, sî pre Vladic'a Ardélului, acelor'a li se va luoá darulu Preotîei.

27.-o. In care eparfie sau satu se voru aflá oameni rei, hoti, curvari, sau alte lucruri facundu; pre unii cá acei'a se-i dé in mânile tisturiloru se-i birsluguiasca; sî panà nu se voru impacá cu bisiaric'a, panà atunci se nui primésca; ci se fie lapedati.

28.-o. In care satu se va face Duminecile sî in Serbatori jocuri, cumu se tragu pre ulitia, sau intr'altu chipu, acel'a satu se se birsiguiasca cu 12 florenti."

— Sinodulu aceptà aceste punte, dupa cumu le propuse Metropolitulu Atanasiu, luandu a fora puntulu 2 sî 4, cari s'au modificatu. „Direptu acéi'a, adauge P. Maioru la p. 360, acéste doao canoane cu acéste cuvinte dupa céle 28 de puncturi puse la indereptà Vladic'a:

„Iara acésté amu ingaduitu:

„Protopopii se faca desptrtienii cu sciré Vladicai. Diacii se se preotiésca carii voru fi vrednici sî invetiati." ❑

Unirea religioasă şi conştiinţa de sine a românilor

Greta-Monica Miron

În secolul al XVII-lea, în contextul politic marcat de reluarea ofensivei habsurgice în Europa centrală, atragerea la catolicism a populaţiei ortodoxe din teritoriile cucerite a constituit pentru Curtea Vieneză un mijloc de consolidare a dominaţiei politice. După reuşita efemeră de a pune bazele unei biserici catolice de rit bizantin între rutenii din Ungaria Superioară, în 1646, dialogul ortodoxie—catolicism a fost reluat în noile condiţii militare şi politice determinate de victoriile anti-otomane de după asediul Vienei. Extinderea frontierelor Imperiului după ocuparea cetăţilor Presov şi Ujgorod (1685), Satu-Mare (1686), şi Munkacevo (1688), a fost secondată de acţiuni menite a întări catolicismul în teritoriile recent ocupate. În aprilie 1685 Împăratul l-a desemnat pe parohul de Munkacevo drept „moderator" pentru preoţii uniţi din comitatele Satu-Mare, Ugocsa, Bereg şi Szabolcs, iar patru ani mai tîrziu, hotărî întărirea episcopiei prin numirea lui Iosif de Camellis cu titlul de vicar apostolic pentru grecii din dioceza de Munkács „şi alte teritorii cucerite de Ungaria". Expresia care însoţeşte titlul reflectă rolul central atribuit de către cardinalul Kollonich diocezei de Munkács în propagarea unirii în teritoriile cucerite.[1]

Preocupat de organizarea noii biserici, Camellis a condus sinodul de la Satu-Mare, din mai 1690[2], urmărind să impună norme referitoare la comportamentul preoţimii, realizarea unei reforme disciplinare şi morale a clerului unit. Paralel cu acţiunile de organizare a noii biserici, a încercat să-şi extindă înfluenţa şi în Bihor şi Principatul Transilvaniei, pe baza patenţei imperiale din 23 august 1692, prin care se stabilea un nou statut politico-juridic al preoţimii unite care urma să beneficieze de un sistem de drepturi şi imunităţi similare celor obţinute de clerul romano-catolic.[3] Astfel, în 1693 îl găsim în Bihor confirmînd preoţi numiţi de predicatorii calvini, în ianuarie 1694, în Principatul Transilvan cerînd Dietei de la Tîrgu-Mureş permisiunea de a propaga unirea printre români, iar la

începutul anului următor, din nou în Bihor, prezentînd în fața Adunării Stărilor conținutul patentei leopoldine din 1692[4].

Precedată de acțiunile de întărire a catolicismului în părțile orientale ale Ungariei Superioare, stimulată de presiunile care veneau dinspre episcopul de Munkács, Iosif de Camellis, unirea românilor apare ca o componentă în strategia unirii gîndită de Leopold Kollonich în calitate de consilier imperial în probleme religioase. Unirea a corespuns însă și orizontului de așteptare a elitei ecleziastice românești, dornică să-și îmbunătățească situația socială, materială și politică în stat, fapt relevat de actele fundamentale ale unirii a căror analiză o propunem în studiul de față.

Atitudinile și dezideratele elitei ecleziastice românești ca și formula de unire pe care clerul român s-a dovedit dispus să o accepte pot fi surprinse din analiza de conținut a actelor sinodale și a scrisorilor adresate de episcopi și protopopi în mod constant, după fiecare sinod, autorităților politice și religioase din Imperiu. Formula acceptată de ierarhii bisericii românești s-a conturat treptat în funcție de conjunctura politică a anilor 1697–1701, de stimulentele venite dinspre Imperiu, în special dinspre consilierul acestuia în probleme ecleziastice, cardinalul Kollonich cît și în funcție de reacția Stărilor transilvane ce au dorit stoparea acțiunii. Vom încerca astfel să desprindem ce fel de opțiuni s-au exprimat în actele menționate, consecvența manifestată în susținerea acestora și încercările de aplicare a deziderateloor formulate.

Am luat ca principal punct de reper sinodul din februarie 1697, în care s-au lansat principalele opinii și cerințe ale ierarhilor bisericii românești, ceea ce ne permite să urmărim modalitatea în care acestea au fost reluate în declarațiile de unire ulterioare.[5]

Actele sinodului s-au tramsmis sub forma a trei procese verbale și a unei declarații de unire datată o lună mai tîrziu, martie 1697. Discuțiile consemnate în prima zi dezvăluie că unirea a fost privită ca o alternativă la calvinism. Arhiepiscopul a făcut, posibil la sugestia iezuiților[6], o prezentare sistematică a principalelor direcții ale ofensivei calvine asupra românilor: una culturală, concretizată prin răspîndirea unor tipărituri „infectate de erezii" în limba română, o alta manifestată prin încercări de impunere a unor modificări în ritul ortodox și, în fine, o a treia ce a vizat însăși conducerea bisereicii, prerogativele și demnitatea arhiepiscopului ale cărui hotărîri trebuiau validate de superintendent. „Persecuțiile" bisericii românești au cuprins și sfera socialului, preoții fiind considerați, prin obligațiile materiale impuse, „iobagi" și „supuși"[7]. Ca atare, oferta de unire propusă de Împărat a fost prezentată comparativ cu ceea ce a însemnat imixtiunea calvinilor în biserica română, constituind, în viziunea elitei ecleziastice românești, un bun prilej de a înlătura influența acestora.

Relevante sînt în acest sens cerințele expuse în actele sinodale. Acestea au vizat îndeosebi stoparea amestecului puterii laice în conducerea și organizarea bisericii. În declarația din martie 1697 s-a cerut „ca preoții să depindă și să ia dispoziții de la

episcop şi nicidecum de la laici ca şi pînă acum"[8], iar în sinodul din 1698 s-a formulat condiţia ca nimeni să nu aibă puterea de a înlătura un episcop din funcţie, alegerea unuia nou fiind un atribut al soborului. În anul 1702, cînd s-a trecut de la formularea unor deziderate spre împlinirea lor, regăsim în deciziile sinodului măsuri, disciplinare de această dată, vizînd eliminarea influenţelor calvine din dreptul bisericii, interzicîndu-se folosirea canoanelor calvine în desfacerea căsătoriilor. Se specifica astfel: „*demum et poenas dederunt suo gradu dejecti et mancipati carceribus poparum nonnuli, qui Calvinistarum exemplo in conjugio fecerant*"[9].

Dacă în prima şedinţă ideea dominantă a fost eliberarea de sub influenţa calvină, dezbaterile celei de-a doua au dus la conturarea unui cuprinzător program al unirii, care a prefigurat deopotrivă conţinutul celorlalte mărturisiri de credinţă; cît şi cererile româneşti ale secolului al XVIII-lea. Formula de unire a inclus modelul propus de iezuiţi, bazat, din punct de vedere al ritului, pe menţinerea celui ortodox, iar dogmatic, pe recunoaşterea celor patru puncte stabilite la Conciliul florentin. Partea română a accentuat necesitatea păstrării ritului, a obiceiurilor şi a calendarului ortodox în paralel cu aplicarea în continuare a vechiului drept canonic şi a disciplinei bisericeşti.[10] Aceste cerinţe s-au transformat în condiţii ale unirii la care ierarhii bisericii române au avertizat că nu sînt dispuşi să renunţe. După moartea lui Teofil, Atanasie şi protopopii ce l-au urmat au pus din nou aceste condiţii în schimbul acceptării ofertei catolice, în sinodul din octombrie 1698. Tonul ferm al exprimării, condiţionarea unirii de împlinirea propriilor deziderate („*însă într-acest chip ne unim*") trădează o elită ecleziastică dornică să-şi impună şi propiul punct de vedere în desfăşurarea acţiunii. O va face cu prudenţă revenind cu precizări similare referitoare la menţinerea ritului în două rînduri, prin ataşarea la textul mărturisirii de credinţă a unui post–scriptum şi a unui codicil. Semnăturile şi sigiliile erau considerate nule în condiţiile în care nu s-ar respecta următoarele: „*...pre noi şi rămăşiţele noastre din obiceiul bisericii noastre a răsăritului să nu ne clătească, ci toate ţărămoniile, sărbătorile, posturile cum pînă acum, aşa şi de acum nainte să fim slobozi a le ţinea după călindarul vechi.*"[11] Cerinţele sînt din nou amintite în codicilul scris de însuşi Atanasie în finalul listei cu semnături: „*Şi aşe ne unim acei ce scri mai sus cum toată lege noastră, slujba bisericii, leturghia şi posturile şi cărindarul să stea pre loc, iară să n-ar sta pe loc acele, nici aceste peceţi să n-aibă nici o tărie asupra noastră...*"[12] Păstrarea integrală a ritului nu numai în prezent ci şi pe viitor (vezi expresia „*pre noi şi rămăşiţele noastre*") a fost condiţia primă necesară în trecerea la unire.

În ceea ce priveşte temeiul teologic al unirii propus de propaganda catolică, frecvenţa cu care apare în documente în formulări identice trădează strădania iezuiţilor de a-l impune fără echivoc. Partea română a venit şi de această dată cu propriile-i observaţii precizînd, în februarie 1697 ca „*la mai mult* (de cele patru

puncte, n.n.) *să nu fie constrînsă sub nici un pretext*".[13] Temeiurile dogmatice au fost specificate punct cu punct şi în declaraţia finală semnată cu o lună mai tîrziu, iar acceptarea lor subliniată prin expresii ca: „*recunoaştem*", „*mărturisim*", „*nu ne îndoim*", „*credem*" ce sugerează intenţia de a demonstra că preluarea lor nu este una formală, ci ţine de acum încolo de credinţă. În fapt, în toate declaraţiile de unire enunţarea celor patru puncte vine să definească precis conţinutul mărturisirii de credinţă, exprimată într-o primă parte la modul general: „*primim, mărturisim şi credem tot ce primeşte, mărturiseşte şi crede aceea*" pentru ca apoi să se precizeze „*şi mai ales cele patru puncte prin care ne-am deosebit pînă acum*".[14] Este interesant că din 1698 se operează o modificare de nuanţă în expresie care devine „*prin care păream pînă acum a fi deosebiţi*". Transpare intervenţia iezuiţilor care doresc să sublinieze că diferenţele teologice au fost doar aparente.

Prezentă doar în mărturisirile de credinţă exprimate în sinoade, menţionarea celor patru puncte a lipsit însă din textul românesc al manifestului dat în octombrie 1698 ceea ce a determinat pe unii istorici să susţină că elita ecleziastică nu a acceptat fundamentele teologice propuse de misionarii iezuiţi.[15] Acestea au fost, de altfel, diferit expuse în documentele stimulative primite de clerul român dinspre puterea politică şi religioasă din Imperiu. Dacă în rezoluţia imperială din 14 aprilie 1698 se formula pentru cei care doreau acceptarea catolicismului drept exigenţă dogmatică doar recunoaşterea primatului papal, enciclica cardinalului Kollonich din luna iunie a aceluiaşi an venea să dezvăluie că acesta nu doreşte să renunţe la ideea respectării integrale a temeiurilor teologice ale unirii, lărgind pretenţiile la cele patru puncte. Actul sinodal din 1698 reflectă tocmai această dorinţă a autorităţii religioase supreme din Imperiu de a impune acceptarea celor patru puncte. Textele declaraţiei se completează reciproc, varianta în limba română exprimînd îndeosebi punctul de vedere al ierarhilor români care au subliniat necesitatea menţinerii ritului, iar cea latină punctul de vedere catolic ce venea cu menţionarea celor patru puncte. Chiar dacă ele nu au fost incluse explicit în textul românesc ce s-a mărginit la formularea generală „*primim, mărturisim şi credem tot ce primeşte, mărturiseşte şi crede aceea*" aceasta nu înseamnă că nu au fost asumate de semnatari. O dovadă în plus că promotorii iezuiţi ai unirii au susţinut consecvent pe lîngă ierarhii români formula dogmatică a celor patru puncte o reprezintă scrisoarea post sinodală alcătuită în numele lui Atanasie şi al protopopilor, posibil de către părintele Baranyi. Adresată lui Leopold I, scrisoarea a avut drept scop să facă cunoscută hotărîrea de unire a sinodului general reiterîndu-se în cuprinsul ei acea parte a declaraţiei în limba latină referitoare la dogmă: „... *omnia ea admittentes, profitentes, credentes, quae Sancta Mater Ecclesia Romano-Catholica admittit, profitetur ac credit, praecipue illa quantuor puncta, in quibus hactenus dissensimus...*"[16] Baza dogmatică a unirii a fost din nou definită de episcopul Atanasie în protestul

adresat în 26 septembrie 1699 Guberniului şi Stărilor Transilvaniei. Acceptarea în două rînduri a punctelor florentine prin hotărîri sinodale a devenit pentru episcopul român un argument împotriva intenţiei Stărilor de a stopa unirea. Afirma astfel în scrisoare: „... *nos in hoc et praeterito anno, juxta quantuor puncta in Clementissimo Suae Majestatis Diplomate contenta, propter nullum alium respectum (etsi multi calomniose in sinistram torqueant partem)...*"[17] Putem conchide astfel că mărturisirile de credinţă ale elitei ecleziastice româneşti au avut drept fundament dogmatic cele patru puncte florentine propuse de propaganda iezuită.

Revenind la dezbaterile celei de-a doua şedinţe a sinodului din 1697, trebuie să remarcăm că, dincolo de fixarea temeiurilor rituale şi dogmatice ale unirii, enunţate mai apoi în celelalte mărturisiri de credinţă, acestea au dus la conturarea unui program de *revendicări* ce au depăşit sfera religiosului prin cuprinderea unor cereri de natură politică, socială şi culturală. Elita ecleziastică s-a erijat în reprezentanta intereselor întregii societăţi româneşti pentru că cererile formulate au vizat şi componenta laică a acesteia prefigurînd programul revendicativ al secolului al XVIII-lea. S-a aspirat prin unire la dobîndirea unui *statut politic similar* cu cel al celorlalte naţiuni privilegiate ale Transilvaniei şi la ridicarea culturală prin accesul românilor la şcoli, dezideratele fiind formulate astfel: „*românii laici uniţi cu Biserica Romei să se primească şi să fie înaintaţi în toate dregătoriile ca şi indivizii celorlalte naţiuni şi religii recunoscute în ţară, iar fiii lor să fie primiţi fără deosebire în şcolile latine catolice şi în instituţiile şcolare*"[18]. Cererea de participare la viaţa publică a ţării a fost exclusă din declaraţiile ulterioare de unire în condiţiile reacţiei negative a Stărilor ce-şi vedeau ameninţate poziţiile politice în stat, însă a fost acceptată de Imperiu care i-a oferit valoare juridică prin includerea sa în cea de-a doua Diplomă Leopoldină. În punctul trei al acesteia se specifica: „*Chiar şi mirenii de condiţiune plebee dacă trec la unire, să fie consideraţi ca indigenii, ca toţi ceilalţi fii ai patriei, iar nu numai toleraţi ca pînă aci.*"[19]

În privinţa accesului la şcoli, dezideratul românesc se confundă cu cel al misionarilor iezuiţi care doreau în acest fel să-i întărească în credinţă pe cei trecuţi la unire. Exprimată întîi de Teofil, cererea a fost preluată de Atanasie, sub presiunea iezuiţilor care l-au acuzat că nu a depus eforturi în acest sens. Astfel, va pleda pentru împlinirea ei atît la Curtea Vieneză, cît şi în cadrul sinoadelor bisericii unite. Între cererile adresate din Viena Împăratului se numără şi cea referitoare la înapoierea contribuţiei extraordinare de 36.000 de florini depuse de români în timpul războiului cu turcii pentru a fi folosită în scopul înfiinţării unor şcoli în Alba-Iulia[20]. Prin reversaliile semnate în aprilie 1701, Atanasie s-a angajat ferm să acţioneze pentru împlinirea acestor cerinţe subliniind: „*În Bălgrad, cât în grabă oi sili şi voiu munci, o sculă să să înceapă, meşterii osculelor voiu alege să ştie dieceşte şi rumâneşte*"[21]. Posibilitatea deschiderii unor şcoli a fost discutată şi în cadru sinodal, şi anume, în 1702 s-a reafirmat hotărîrea înfiinţării

unei şcoli prin contribuţie proprie în paralel cu decizia de trimitere a 5 tineri la şcolile din Viena, Roma şi Sâmbăta.[22] La sinodul din 1703 episcopul şi „întregul cler valah" au cerut Camerei aulice din Viena înzestrarea românilor din Alba-Iulia cu o casă ce urma să găzduiască o şcoală latino-română[23]. Argumentele aduse pentru susţinerea acestui deziderat trădează influenţe dinspre propaganda iezuită. Şcoala trebuia să lărgească orizontul de cunoaştere al viitorilor preoţi prin studiul artelor liberale, să le modeleze comportamentul conform bunelor moravuri, să-i întărească în credinţă, „*in vera et sincera orthodoxa unione*", să preîntîmpine pericolul dispariţiei treptate a unirii[24].

În afară de momentul 1697 programul românesc de revendicări nu a fost detaliat în actele sinodale ale unirii. De altfel, există o mare diferenţă de pretenţii între declaraţia din februarie şi cea din martie a aceluiaşi an. Aceasta din urmă nu cuprinde decît deziderate referitoare la preoţime, la bunurile şi jurisdicţia bisericească. De asemenea, dacă în februarie s-a pus în discuţie doar unirea cu catolicii, acum se sugerează, în primul punct al cerinţelor, posibilitatea unirii cu oricare din cele patru religii recepte. Limitarea pretenţiilor trădează trecerea de la ceea ce se dorea la ceea ce era posibil de realizat în condiţiile politice date. Probabil că această „corectură limitativă" a cerinţelor româneşti s-a realizat la sfatul iezuiţilor. Dacă în declaraţia redactată în şedinţa a doua a sinodului din 1697 programul de emancipare politică, socială şi culturală a fost formulat explicit, în celelalte mărturisiri de unire, ideea obţinerii de privilegii identice cu ale catolicilor a fost exprimată doar la modul general. Oferta imperială de drepturi şi imunităţi a stat însă la baza acceptării unirii, după cum reiese din toate declaraţiile ierarhilor bisericii româneşti. Unirea se făcea şi în 1698 în schimbul privilegiilor promise de Împărat: „*... şi acele privileghiorumi voim să trăim, cu carele trăiesc mădulările şi popii aceştii Biserici sfinte, precum înălţia sa împăratul ne face părtaşi.*"[25] Ideea este reluată şi în mărturisirea din septembrie 1700: acceptînd fundamentul teologic al unirii, cele patru puncte „*cari ni se propun prin graţiosul decret şi prin Diploma Majestăţii Sale imperiale şi prin a eminentissimului arhiepiscop*", doresc în schimb „*ca şi noi să ne bucurăm de tote drepturile şi privilegiile de cari se bucură preoţii aceleiaşi s. matre biserice... să ne bucurăm de acum înainte ca comembri ai aceleiaşi biserice.*"[26]

Unirea a fost definită în 1697 şi ca o revenire, o reîntoarcere la catolicism, la unitatea credinţei, reîntoarcerea ce are drept suport temeiuri dogmatice comune. Declaraţia din martie începea astfel: „*... am hotărît cu glas unanim să ne întoarcem în sânul Sfintei Biserici mame romano-catolice şi să ne reunim cu dânsa, primind, mărturisind şi crezând toate ce primeşte, mărturiseşte şi crede aceea.*"[27]

În urma acuzaţiilor aduse de protestanţi la Viena conform cărora unirea este dorită şi coordonată de iezuiţi, deci nu reprezintă o opţiune a românilor, din 1698 s-a inclus în textul declaraţiilor de unire formula „*din bunăvoia noastră ne unim cu*

Biserica Romei cea catolică". În textul latin al declaraţiei a fost inclusă şi o motivaţie spirituală, „impulsu divini", reluată în septembrie 1700 cînd se subliniează: „*am încheiat liber şi de bună voie, din îndemnul lui Dumnezeu unirea cu biserica romano-catolică.*"[27] Dincolo de răspunsul pe care-l ofereau unor acuzaţii, aceste formule dezvăluie că mărturisirile de credinţă au fost bine gîndite în funcţie de conjunctura politică, iar semnatarii lor şi-au asumat responsabilitatea faţă de opţiunea făcută.

Între actele sinodale, cel din 1700 a jucat un rol aparte[29], făcînd trecerea de la etapa mărturisirilor de credinţă şi a exprimării dezideratelor, la cea a organizării bisericii unite conform unor exigenţe disciplinare ce corespund direcţiilor reformei catolice posttridentine. Astfel, o bună parte din cele 28 de puncte propuse de episcop, au vizat îndeosebi clerul inferior, preoţii satelor, cei care, în opinia reformatorilor catolici, aveau menirea de a transmite mesajul divin şi asigurau contactul direct cu credincioşii[30]. Sinodul a adoptat următoarele reglementări privind ţinuta exterioară şi morală a preoţilor ce trebuiau să fie un model pentru comunitate: p.7 „*Preoţii care n-au pleşă sau potcapoc, sau vor âmbla la cârciumă sau beţi prin terg şi nu vor âmbla cu haine lungi, unora ca acelora să li se ia preoţia*"; p.25 „*La ce popă se vor găsi odâjdiile bisericii nespălate sau mai scurte de glesne sau potirile şi alte grozave, să se birşuguescă cu 24 de florinţi*"; p.22 „*Care preoţi sunt adeveraţi şi vor trage tabac măcar în ce fel de chip, să se birşuguescă cu 12 florinţi*"; p.23 „*Care popă sau mirean va sudui de suflet sau de lege, acela să se lipsască de preoţia şi mirenul lăpădat ca un păgân*"[31] Alte hotărîri aveau în vedere obligaţiile preoţilor de a oficia serviciul divin şi a se îngriji de viaţa sufletească a credincioşilor: p.13 „*Care popă nu va face duminicile sau sărbătorile de trei ori slujbe şi vinerile şi miercurele de două ori şi peste post în toate zilele unul ca acela să fie lipsit de preoţie*"; p.14 „*Popii să facă slujbă cât vor putea romanesce, evanghelia şi poviastia să înţeleagă toţi creştinii, iar de nu va povesti din poucenia în toate duminici şi în tote serbători, acela popă să se globescă.*"[32] Faptul că unele hotărîri referitoare la comportamentul preoţilor în comunitate sau viaţa religioasă a credincioşilor se regăsesc şi în documentele sinodale ale altor biserici unite ca, de exemplu, cea malabară, maronită sau ruteană demonstrează odată în plus că efortul de revigorare spirituală se încadrează reformei catolice lansată după Trento. Chiar dacă în cazul unirilor de la sfîrşit de secol XVI tendinţa latinizantă este evidentă[33], există în actele de unire ale acestora prevederi ce corespund acţiunii iezuite desfăşurate un secol mai tîrziu între ruteni şi români. Astfel, hotărîrile cuprinse în punctele 8, 13 şi 16 ale sinodului din 1700, referitoare la ţinuta exterioară a preoţilor, la cei beţivi şi căsătoriţi a doua oară, la obligaţia de a oficia slujba în fiecare duminică, au fost acceptate şi în cadrul celor ţinute la Moussa în 1598, Diamper în 1599 şi la Satu-Mare în 1690. Condiţiile asemănătoare de împlinire a unirii la ruteni şi români au făcut ca hotărîrile similare să fie mai numeroase. Ambele sinoade (de la Satu-Mare[34]

şi Alba-Iulia) au stabilit măsuri pentru înlăturarea influenţei ortodoxe, interzicîndu-se primirea de preoţi străini în vreo parohie, ca şi a celei calvine, prin introducerea obligaţiei pentru credincioşi (în spaţiul rutean) şi pentru biserici (în cazul românilor) de a avea icoane. Hotărîri similare au vizat obligaţia credincioşilor de a întreţine un „*sacristianus*", un cantor sau un ţîrcovnic care să se ocupe de serviciul religios şi de educarea copiilor, de a frecventa biserica şi a ţine cele patru posturi. Sinodul din Alba-Iulia a cuprins şi prevederi referitoare la viaţa morală şi comportamentul social al credincioşilor luîndu-se măsuri împotriva „*oamenilor răi, hoţi şi curvari*" ca şi împotriva satelor care vor face "*duminicile şi în sărbători jocuri, cum se trag pe uliţă sau într-un alt chip*"[35]. Pentru a se evita abuzurile s-au fixat obligaţiile materiale, băneşti şi în natură, pe linia comunitate-preot-protopop, s-au reglementat relaţiile între preoţi şi cele dintre preoţi şi săteni, s-au luat măsuri privind organizarea sinoadelor şi disciplina participării la acestea. Prin cele 28 de puncte, ce exprimau, după formula de introducere, „*pohta vlădicii*" s-a urmărit reglementarea întregii vieţi religioase a românilor uniţi, cu accent pe comportamentul preoţilor şi a credincioşilor. Faptul că o parte a acestor hotărîri au fost reafirmate şi în actele sinodale ulterioare demonstrează că ele nu au fost aplicate şi respectate ca atare. Una din problemele asupra căreia s-a revenit a fost cea a căsătoriei preoţilor, încercîndu-se înlăturarea „bigamiei", a recăsătoririi preoţilor, interzisă chiar de canoanele bisericii ortodoxe. La fel, nici deciziile menite să corecteze comportamentul moral al preoţimii nu au fost respectate în deceniile următoare, sinoadele din anii 1725, 1728 şi 1738 revenind cu precizări privind preoţii „*bigami*", *beţivi şi petrecăreţi*[36], iar sinodul din 1725 a reluat şi alte probleme ca: înlăturarea preoţilor veniţi din alte ţări, necesitatea oficierii liturghiei în fiecare duminică şi în zilele de sărbătoare, obligaţia ţinerii celor patru posturi, care viza preoţii şi mirenii deopotrivă.

Dacă prin sinodul din 1700 episcopul a impus protopopilor, preoţilor şi laicilor respectarea unor norme de comportament social şi moral, el însuşi va fi supus unor chestionări pe probleme similare la Viena, înainte să fie confirmat de împărat ca episcop unit. Luîndu-se ca punct de reper cele 22 de acuzaţii privind persoana lui Atanasie, formulate de o parte a iezuiţilor şi preoţilor români reglementările au fost incluse în a doua Diplomă Leopoldină. S-au stabilit limitele puterii de decizie a episcopului, prevăzîndu-se că nu are dreptul să „*pedepsească sau să mute fără cauze evidente sau fără ştirea sinodului pe protopopi şi pe popi, nici să-i dea în cauze spirituale pe mîna autorităţilor politice.*"[37] Pentru a se evita posibilitatea unor abuzuri în funcţie s-a fixat contribuţia în bani percepută de la preoţi de la 1 florin împreună cu menţiunea ca aceştia să nu fie „*pedepsiţi tiraneşte*", s-a interzis rudelor sale să aibă drept de juridisdicţie în biserică. Se sugera de asemenea, că între datoriile sale, importante sînt cele ce ţin de spirit şi, ca atare, trebuie să-şi îndrepte alături de teolog eforturile pentru „*a instrui şi a cultiva nu numai persoanele ecleziastice, dară şi pe popor să-l îndemne la fapte bune*".[38]

În replică la acuzaţiile care i s-au adus, Atanasie s-a angajat, prin reversaliile semnate în aprilie 1701 să respecte prevederile incluse în diplomă, să fie „*o pildă bună*", un model pentru credincioşi, să-şi corecteze comportamentul declarînd că: „*... în mitropolia me, giocuri să fie, la acele giocuri mueri să viie nu voiu răbda, nu voiu suferi. Nici voiu lăsa a face vânătoare armată şi cu sunete...*"[39]

Dorinţa misionarilor iezuiţi de revigorare spirituală şi reformare a bisericii româneşti a cuprins astfel, în etape diferite, toate segmentele acesteia, de la credincioşi pînă la episcop. Acesta din urmă şi-a asumat rolul de a impune protopopilor respectarea normelor stabilite, nu numai în sinoade, ci şi prin îndemnurile făcute în actele de unire ca şi prin intervenţiile pentru înlocuirea unor preoţi reclamaţi de comunitate. Astfel, în finalul unei dalterii din 1700 făcea un succint portret moral al protopopului: „*Drept aceaia fiule şi ţie ţi se cade se fii... nebeţiv, nesfadnic, neiubitoriu de argint, ce blând, smerit, cu învăţătură bună, ca se te spăseşti şi pre tine şi pre cei ce te vor asculta.*"[40]

Dincolo de determinarea formulei de unire propusă prin actele sinodale, ni se pare interesantă încercarea de a surprinde cine au fost semnatarii acestor acte, ce fel de raporturi s-au stabilit între episcopi şi protopopii care şi-au asumat responsabilitatea acţiunii.

Indubitabil aceasta a fost coordonată de Teofil şi Atanasie, primii cărora misionarii iezuiţi trebuie să le fi făcut propunerile de unire, conform unei tactici deja consacrate. Sugestivă este în acest sens mărturia episcopului Efrem Banyamin care menţiona într-un memoriu adresat papei în 1699: „*În acest fel s-a procedat acum în aceşti ani în Siculia provinciei transilvanice, unde, după ce prin zelul şi munca Părinţilor Societăţii lui Isus cari petrec acolo au fost readuşi la Sfînta Unire Romano-catolică episcopii, vicarii şi căpeteniile bisericeşti ale Siculiei, clerul şi poporul, mai bine de două sute de mii de oameni au urmat pe aceia. Atît de însemnat este de a cîştiga capetele, ca să poţi avea apoi şi mădulările*"[41]. Episcopii au fost secondaţi în demersurile lor de protopopi care s-au raliat pe rînd acţiunii conducărilor lor. Deşi declaraţia sinodală din februarie 1697 a fost semnată „Teofil episcopul şi tot clerul" ştim cu certitudine numele a 11 protopopi şi un preot care au întărit, în iunie, această declaraţie[42]. Şapte din cei 12 au semnat şi mărturisirile de credinţă ulterioare, din octombrie 1698 şi septembrie 1700 ca şi declaraţia de fidelitate faţă de Atanasie, din ianuarie 1701, ceea ce ne îndreptăţeşte să apreciem că au reprezentat nucleul care, alături de episcop a promovat cu consecvenţă unirea. Cei şapte au fost: Gabor din Soar, Gavril din Bistra, Costin din Sieuţ, Iancu din Geomal, David din Uifalău, Macavei din Nimigea şi Simion din Slivaş.

Despre unii dintre ei avem şi alte mărturisiri decît semnăturile date pe actele sinodale. Astfel, David din Uifalău este amintit ca martor la dăruirea unui Liturghier, în 1689[43], iar Costin din Sieuţ a fost trimis, alături de protopopul din Slivaş (posibil să fie Simion, însă în act nu este menţionat numele) pentru soluţionarea unui litigiu într-un alt protopopiat.[44] Alegerea făcută de episcop şi de sfătuitorul acestuia, Baranyi, demonstrează încrederea pe care au avut-o în cei doi protopopi ce trebuie să fi fost colaboratori fideli ai lor.

Alături de aceştia, între colaboratorii apropiaţi ai lui Atanasie s-au numărat notarul soborului mare, George din Daia şi parohul Ioan din Alba, care au avut rolul de a reprezenta sinodul pe lîngă Dietă şi de a-l însoţi pe episcop într-o proiectată călătorie la Viena pentru a se apăra în faţa intrigilor protestante. Menţionaţi într-o scrisoare a părintelui Baranyi[45], este relevantă încrederea acestuia în capacitatea ierarhilor români de a pleda pentru propriile convingeri.

Numărul protopopilor ce au acceptat unirea a crescut treptat în timpul lui Atanasie, de la 38 la 54. Chiar dacă documentele păstrate nu permit cunoaşterea exactă a celor care au optat pentru unire, protopopi şi preoţi deopotrivă, rămîne cert că cercul lor s-a lărgit mereu, numărul celor care au perseverat în susţinerea acţiunii fiind mai mare decît cel al celor ce au renunţat: dintre cei 12 semnatari ai scrisorii din iunie 1697, 8 au fost prezenţi şi în 1698, dintre cei 38 de semnatari ai acestuia din urmă 22 apar şi pe lista din 1700. Aderenţa a crescut şi pe parcursul anului 1701 dovadă că, după sinodul de instalare al episcopului din iunie, în noiembrie s-a convocat din nou un sinod cu cei care au lipsit cîteva luni mai devreme.

Atitudinile protopopilor nu au fost însă unitare, variind de la acceptarea susţinută a unirii şi fidelitate faţă de episcop, la nehotărîre şi echivoc. Sugestiv este răspunsul protopopului Mihai din Călata care, în faţa autorităţilor politice transilvane a urmărit să-şi decline responsabilitatea semnării manifestului de unire din octombrie 1698 susţinînd că atunci nu îndeplinea funcţia de protopop. A recunoscut însă disponibilitatea sa pentru unire afirmînd: „*Totuşi, fac rugăciune pentru papa de la Roma.*"[46] De altfel, el face parte dintre semnatarii constanţi ai actelor sinodale, numele lui apărînd şi pe documentele anilor 1700 şi 1702.

Interesantă prin echivocul ei ca şi prin semnele de întrebare pe care le ridică este atitudinea unor preoţi şi protopopi din districtul Chioarului care l-au recunoscut, în două rînduri, 12 iunie 1699 şi 19 aprilie 1700, ca episcop, pe cel de Munkács, Iosif de Camellis. Recunoaşterea a fost însoţită de o mărturisire de credinţă faţă de biserica Romei ce a avut drept temei dogmatic cele patru puncte florentine. Hotărîrea a fost motivată prin nevoia de a avea un şef spiritual în condiţiile în care, spuneau ei, în părţile acelea nu există episcop de rit grec. Semnatarii acelor declaraţii au fost prima dată Teodor din Ruşor şi Teodor din Lemniu împreună cu 12 preoţi, membri ai sinoadelor eparhiale, iar anul următor, doar cel dintîi dintre protopopi alături de întreaga congregaţie.[47] Cei doi protopopi sînt menţionaţi în septembrie 1700 pe lista celor aflaţi sub jurisdicţia episcopului Atanasie, iar Teodor din Lemniu a participat alături de cîţiva preoţi din acelaşi district la sinodul din ianuarie 1701 pentru a-şi declara fidelitatea faţă de Atanasie. Atitudinea oscilantă a acestor preoţi care în decurs de o jumătate de an au trecut de la o jurisdicţie episcopală la alta se leagă, credem, de eforturile episcopilor de Munkács şi de Alba-Iulia pentru a-şi impune influenţa asupra românilor din comitatele de margine ale Transilvaniei. Este de reţinut în acest sens încercarea din 1694 a lui Iosif Camellis de a-şi extinde acţiunea în principatul

Transilvaniei în virtutea titlului de „vicar apostolic pentru regiunile eliberate din Ungaria".[48] Presiunea care venea dinspre Munkács i-a obligat la replică pe promotorii unirii din Transilvania. În mai 1699, comitele Ştefan Apor şi părintele Baranyi au subliniat în scrisorile adresate cardinalului Kollonich şi Împăratului că unirea trebuie să avanseze şi în părţile anexe ale Transilvaniei[49], iar Atanasie sugerează aceeaşi intenţie prin titulatura asumată în scrisorile trimise celor doi factori de decizie: „Athanasius Episcopus Ecclesiae Unitae Graeci ritus in Transilvania partibusque ei adjectis"[50]. Vizita la Viena, în primăvara anului 1701, a marcat, după propria mărturisire, acceptarea imperială a acestor intenţii fiindu-i recunoscută jurisdicţia asupra comitatelor şi eparhiilor posedate de perdecesorii săi. În virtutea acestei recunoaşteri a încercat în 1701 să-şi extindă influenţa asupra Bihorului.[51]

Iniţiată de episcopi şi protopopi unirea s-a impus însă şi la nivelul preoţimii rurale, documentele dezvăluind difuzarea pe verticală a acţiunii care a dus la formarea unor solidarităţi pe linia episcop–protopopi–preoţi. Ca atare conform unora dintre surse, în timpul sinodului din 1698 au depus mărturia de credinţă catolică 2270 de preoţi, iar în 1700, 1563[48]. Solidaritatea pe linie ierarhică a fost formulată explicit la sinodul din ianuarie 1701 menit să testeze suportul pe care Atanasie îl avea printre preoţi. Actele acestuia păstrează declaraţii de genul: „*Eu popa Opra din Târnăviţă şi cu protupopul nostru Daniil şi cu vlădica suntem într-una, cu sufletul mieu*" sau „*Eu popa One din Buditeleac mă ţiiu de vlădica şi de protupopul nostru*", „*Eu popa Ion din Figud mărg cu protupopul şi cu vlădica, cu ce jurămînt m-o jurat protupopul nost vlădicăi, cu acel jurământ şi noi*".[53]

Realizarea unirii a implicat, de asemenea, procesul difuzării ei pe verticală, înspre membri comunităţii, în paralel cu intenţiile de reglementare a vieţii lor religioase.

A însemnat şi un *exerciţiu politic* pentru elita ecleziastică română care încearcă să profite de ofertele din Diplomele imperiale urmărind *emanciparea în plan politic, social şi cultural a întregii societăţi româneşti* şi a înfruntat Stările politice, împotrivindu-se încercărilor acestora de a stopa unirea. Relevante sînt protestele împotriva hotărîrilor Dietale din toamna anului 1699 sau ordinul dat preoţilor de episcopul Atanasie de a nu se prezenta la anchetele guberniului, care dezvăluie un conflict deschis între ierarhul bisericii române şi puterea politică din provincie. Astfel, dincolo de a fi un simplu receptor la sugestii ce veneau dinspre Imperiu şi iezuiţi, elita ecleziastică a ştiut *să formuleze condiţii proprii*, încercînd mai apoi să se folosească de avantajele obţinute prin unire.

NOTE

1. O. Ghitta, *Les débuts de l'organisation de l'Église greco–catholique roumaine au nord–ouest de la Transylvanie*, în vol. **Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe**, Cluj University Press, 1995, p.165–175.

2. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. II, Oeniponte, 1885, p.860–865.

3. J. Fiedler, *Beitrage zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nordungarn*, Wien, 1862, p.20–22, 32–34.

4. O. Ghitta, **op. cit.**, p.172–173.

5. Cu privire la actele acestui sinod s-au conturat în istoriografie două puncte de vedere esenţial diferite: unii au negat existenţa lui, ca de exemplu, I. Crişianu, G. Popoviciu, St. Lupşa, S. Dragomir. Au apelat la argumente vizînd conjunctura în care se afla biserica românească, considerînd nefiresc faptul că nu s-a păstrat nici o reacţie calvină sau a altor stări protestante la sinod, şi la altele ce au avut în vedere terminologia folosită ce trădează în opinia lor alcătuiri şi intenţii iezuite. Celălalt punct de vedere ia în considerare existenţa sinodului fiind susţinut de istorici ca G. Bariţiu, Alex. Pop sau C. Ciuhandu. S-au exprimat însă opinii diferite cu privire la caracterul sinodului, pornindu-se de la alternativa sinod general sau sinod mic, corespunzător consistoriului. S-a lansat, de asemenea, şi ideea convocării a două sinoade în 1697, în februarie şi martie.

6. M. Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Cluj, Ed. Dacia, 1994, p.103.

7. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte, 1885, p.164–170.

8. S. Dragomir, *Românii din Transilvania şi unirea cu biserica Romei. Documente apocrife referitoare la catolicismul roman (1697–1701)*, Cluj, 1990, (Extras din „B.O.R.", anul LXXX, nr.9–10, sepr.–oct., 1962), p.9.

9. Nilles, **op. cit.**, p.352.

10. S. Dragomir, **op.cit.**, p.7–8.

11. Originalul actului se află în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, Biblioteca Universitară din Budapesta, p.71.

12. **Ibidem**, p.75.

13. S. Dragomir, **op. cit.**, p.51.

14. **Ibidem**, p.9.

15. Discuţiile asupra actului din 1698, cunoscut un timp numai în varianta latină, s-au deschis după ce N. Densuşianu a descoperit originalul în Biblioteca Universitară din Budapesta. În urma analizei comparative a celor două texte, român şi latin, părerile istoricilor s-au împărţit. O categorie dintre istorici a apreciat că există o diferenţă substanţială între cele două, varianta latină nefiind decît o traducere interpolată de iezuiţi a variantei româneşti, o completare ce nu a fost asumată de protopopii români. Demonstraţia trebuia să susţină teza că unirea nu a avut drept temei dogmatic cele patru puncte. Acestei demonstraţii i-au răspuns Al. Grama şi A. Bunea în *Cestiuni din dreptul şi istoria bisericii româneşti unite*, Blaj, vol.I şi II, 1893. Concluzia lor a fost că actul este unitar, cele două texte nu se deosebesc prin idei sau conţinut ci numai prin modalităţile de expresie. Istoricii ortodocşi au ridicat şi obiecţii de formă referindu-se în special la postscriptum şi codicil, scrierea textului latin pe verso-ul primei file şi la defectul juridic datorat lipsei semnăturii episcopului Atanasie. Au asociat demonstraţiei şi observaţii grafologice asupra semnăturilor protopopilor. Discuţia a fost deschisă de Ion Crişanu care a considerat autentice doar 7 din cele 38 de semnături, argumentînd astfel teza potrivit căreia s-au pronunţat în favoarea unirii un număr nesemnificativ de ierarhi ai bisericii româneşti. A fost continuată de Stefan Lupşa şi apoi de Silviu Dragomir. Prin analiza comparativă a semnăturilor de pe actele din iunie 1697, octombrie 1698 şi ianuarie 1701, acesta din urmă a corectat afirmaţiile lui Crişanu concluzionînd că toate semnăturile sînt autentice însă nu au însoţit o declaraţie sinodală de unire.

16. Nilles, *op. cit.*, p.200.

17. *Ibidem*, p.240.

18. S. Dragomir, *op. cit.*, p.8

19. G. Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani din urmă*, Vol.I, Braşov, 1993, p.265.

20. *Ibidem*, p.254

21. Textul românesc al reversaliilor se află tot în *Collectio Hevenessiana*, p.233–241.

22. Nilles, *op.cit.*, p.351.

23. N. Dobrescu, *Un memoriu al Mitropolitului Atanasie*, în **Convorbiri Literare**, 1906, p.620–624.

24. „...Qui tamen suficiens locus esset pro scholis latino–valachicis errigendis, e quibus educi posset subjecta capacia ad conservandam nationem hanc in vera et sincera orthodoxa unione. Ex quorum defectu praevidemus certo eventurum, ut haec optime institutio unio sensim (tot inter variarum sectarum adversarios) evanescat et in fumum abeat", apud *Ibidem*, p.622.

25. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.71.

26. G. Popoviciu, *op. cit.*, p.126.

27. S. Dragomir, *op. cit.*, p.9.

28. G. Popoviciu, *op. cit.*, p.126.

29. Păstrat după mărturiile lui Samuil Micu, Şincai şi Maior, în arhiva arhiepiscopiei Blajului, actul nu a fost însoţit de semnăturile protopopilor, pe care ei declarau că le-au luat dintr-un protocol al episcopului Atanasie pe anul 1701. O parte a istoricilor a negat existenţa unei noi mărturisiri de credinţă în 5 septembrie 1700, considerînd că textul nu reprezintă decît o copie (Ştefan Lupşa), sau o traducere a celui latin din 1698. Mathias Bernath luînd în considerare analiza făcută de Lupşa aprecia la rîndu-i că existenţa unui sinod, în 4 septembrie, cu o largă participare „trebuie privită cu scepticism". Desigur, în condiţiile în care nu s-a păstrat originalul, discuţiile asupra autenticităţii actului rămîn deschise. Bibliografia oferă diferit şi lista numelor cu protopopii şi preoţii reprezentaţi la sinod. A.T. Laurian considera spre deosebire de Nilles că au participat 55 de protopopi, menţionîndu-l în plus pe Aron din Tichindeal. Putem considera corectă lista dată de Laurian, avînd în vedere că Aron din Tichindeal s-a declarat pentru unire în 1698 şi apoi în ianuarie 1701, ca atare opţiunea sa în favoarea unirii trebuie să se fi manifestat şi în 1700. Diferă şi numărul preoţilor reprezentaţi la sinod: Laurian dă cifra de 1640, iar Nilles cea de 1563.

30. L. Willaert, *Histoire de L'église, L'église au lendemain du Concile de Trente. La restauration catholique (1563–1648)*, vol. 18, 1960,p.83.

31. Nilles, *op. cit.*, p.251–254.

32. *Ibidem*, p.252.

33. Astfel, sinodul de la Diamper, din 1599 s-a obligat să respecte canoanele dogmatice şi decretele Reformei tridentine şi a hotărît introducerea sărbătorilor după calendarul latin, Charles de Clercq, *Histoire des Conciles d'apres les documents originaux*, tom XI, Conciles des Orientaux Catholiques, Paris, 1949, p.21 şi 57.

34. Vezi Actele sinodului în Nilles, *op. cit.*, p.860–865.

35. Nilles, *op. cit.*, p.254–255.

36. Vezi actele sinodului în *Ibidem*, p.465–475, 491–497.

37. apud G. Bariţiu, *op. cit.*, p.266.

38. *Ibidem*.

39. *Collectio Hevenessiana*, p.241.

40. apud T. Cipariu *Acte şi fragmente latine romanesci*, Blaj, 1855, p.256.

41. apud Aloisie Tăutu, *Efrem Banyamin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii unit 1699*, în **Cultura creştină**, nr.10, 1936, p.611–612.

42. în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.53–56.

43. A.L., *Liturghierul Mitropolitului Teofil al Bălgradului (1692–1697)*, în **Cultura creştină**, 1936, nr.7–8, p.488–489.

44. Scrisoarea lui Atanasie din 19 noiembrie 1701, în **Buletinul Comisiunii Istorice a României**, 1916, vol.2, p.266–267.

45. din 27 noiembrie,1698, în Nilles, **op. cit.**, p.219.

46. S. Dragomir, **op. cit.**, p.70.

47. I. Duliskovici, **Istoriaceskija certy–Ugro–russkich**, Ungvár, t.III, 1871, p.15–16.

48. Z. Pâclişanu, *Istoria bisericii române unite.I. (1687–1744)*, în **Buna Vestire**, an XV, nr.1–2, ianuarie–iunie, 1976, p.22–23 şi O. Ghitta *Les debuts de l'organisation de l'église greco–catholique au nord–ouest de la Transylvanie*, în **Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe**, Cluj, p.168–169.

49. „Quod nimirum consilio et industria Sacratissimae Majestatis Vestrae uno eodemque tempora juratus Christiani nominis hostis a finibus Christianitatis propulsatus sit ac gens Valachorum, Graecorum ac Ruthenorum non tantum in visceribus Transilvaniae sed etiam in partibus ei adjunctis (quae prius scismatici labe laborabant) ab unione cum Sancta Romano catholica Ecclesia redivit.", apud Nilles, *op. cit.*, p.230.

50. *Ibidem*, p.231–232.

51. *Ibidem*, p.388.

52. *Ibidem*, p.212, 245–246.

53. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.174–175.

*

Greta–Monica MIRON *— asistent la Catedra de Istorie Medie şi Istoriografie a Facultăţii de Istorie şi Filosofie din cadrul Universităţii „Babeş–Bolyai" din Cluj. Doctorand cu tema înfiinţării şi evoluţiei instituţionale a bisericii greco–catolice din Transilvania de-a lungul secolului al XVIII-lea. A publicat studii referitoare la istoriografia unirii în revistele „Studia. Historia" şi „Revista istorică"*

Unirea cu Roma în istoriografia maghiară

Mihály Spielmann–Sebestyén

Evenimentele anilor 1692–1701 nu au trecut neobservate de către opinia publică neromânească din Transilvania. Reacţiile vii ale diferitelor grupuri sociale şi etnice au evoluat conform intereselor lor de moment sau de perspectivă, întrucît în urma acţiunilor întreprinse de Habsburgi şi biserica catolică, a apărut de fapt o nouă confesiune, iar aceasta a însemnat la toate nivelele vieţii publice schimbarea *status quo*-ului religios al Transilvaniei, fiind astfel introdus un element nou nemaiîntîlnit pînă atunci în politica internă a provinciei.

Este adevărat că însuşi statutul Transilvaniei nu mai era cel din perioada principatului autonom. Integrarea sa a început încă cu ocazia primelor tratate încheiate cu Viena în anii optzeci ai secolului al 17-lea. A fost un proces lent, dar sigur, avînd loc schimbări ireversibile pe plan politic, social şi religios. Deşi **Diploma Leopoldină (octombrie 1690)** a proclamat în mod solemn respectarea autonomiei, a legilor înmănunchiate în *Approbatae et Compillatae*, numite constituţia ţării, şi menţinerea în vigoare a practicării neîngrădite a religiilor recepte (adică cele legalizate ca forme de cult şi organizare bisericească prin acte dietale), actul a fost emis sub ameninţarea atacurilor lui Imre Thököly (septembrie–octombrie 1690), cînd exista pericolul ruperii provinciei de imperiul habsburgic, şi revenirii la principatul autonom (fără şanse reale, putem afirma azi!). După trecerea pericolului, guvernanţii vienezi au făcut tot posibilul ca efectul acestei diplome să fie cît mai neînsemnat. Contemporanii, fie ei catolici, calvini sau luterani au reacţionat în mod diferit la tratativele unioniste ale episcopilor Teofil şi Atanasie Anghel. În schimb au fost vii protestele din partea ortodocşilor din Transilvania şi din Ţările Române.

Luteranii, în general, au privit distant evenimentele confesionale din moment ce nu s-au implicat direct nici în tratative, nici în problemele sociale legate de aceasta, asigurîndu-se autonomia lor internă confesională. Aceasta este cel

puţin părerea cronicarului Mihály Cserei (1667/68–1756), susţinînd că „*acel jude regal din Sibiu, János Szász* [adică Johann Sachs von Harteneck], *fără de dumnezeu, s-a alăturat în secret papiştaşilor şi papiştaşii l-au asigurat sub jurămînt că punctele* [acordului între biserica Romei şi românii din Transilvania] *nu vor avea influenţă asupra luteranilor şi oraşelor săseşti, ci vor atinge doar ungurii şi bisericile lor, cea calvină şi unitariană. Astfel János Szász i-a îndepărtat pe saşi de celălalte religii, şi aşa se face că aceştia* [adică ungurii] *au rămas singuri. Au fost înaintate destule plîngeri, au fost făcute multe cereri împăratului în care s-a arătat că prin punctele* [unirii religioase] *s-au comis ilegalităţi atît împotriva legilor ţării cît şi împotriva prevederilor Diplomei* [1690], *dar totul a fost degeaba. Aceasta fiindcă* [cardinalul] *Kollonich l-a ademenit pe sărmanul împărat şi nu i-a permis alteţei sale să facă dreptate.*"[1]

Desigur Cserei este reprezentantul, purtătorul de cuvînt al calvinilor, care se socotesc păgubiţii cei mai mari ai unirii, — să ne amintim de existenţa bisericii calvine româneşti din Transilvania şi de relaţia ierarhică strînsă între biserica ortodoxă şi cea calvină din Ardeal şi, într-un sens mai larg, a schimbării de domnie din 1690.

Dacă în timpul principilor şi mai ales începînd cu domnia lui György Rákóczi I. (1629–1648), biserica reformată–calvină este considerată biserică de stat, biserică princiară (*primus inter pares*), după 1690 este redusă la statutul de biserică receptă, rămîne una din confesiunile legale şi libere, dar puţin preferată de guvernanţii imperiului habsburgic. Majoritatea elitei politice locale, marea sau mica nobilime maghiară, a făcut parte din această biserică. Apoi episcopul Teofil păstrase relaţii destul de bune şi strînse cu calvinii, iar Atanasie Anghel, care a fost educat în şcoala princiară din Alba Iulia de profesori calvini în spirit calvin, a ajuns în scaunul episcopal ortodox cu sprijinul gubernatorului (calvin) al Transilvaniei, György Bánffi. Fostul cancelar principal al Transilvaniei, contele Miklós Bethlen (1642–1716), consemnează în memoriile sale scrise în timpul prizonieratului său la Viena că „*prin galbeni împrumutaţi de la tatăl său* — e vorba despre Atanasie Anghel — *din care o bună parte a curs spre domnia sa Gubernatorul, el a fost făcut episcop*" al românilor. Chiar dacă nu este întru-totul adevărată simonia susţinută de Bethlen, totuşi trădează venalitatea unor funcţii importante din biserica ortodoxă din Transilvania în ultimii ani ai principatului.

Motivul principal al plîngerii calvinilor în toată problema unirii este nerealizarea unei posibilităţi existente, cel puţin pe hîrtie: *la insistenţele calvinilor, românilor li s-a permis asocierea cu oricare confesiune receptă din Transilvania, deci şi cu calvinii.*[1/a] Este adevărat că nu au fost pregătite modalităţile dogmatico–ceremoniale sau teologice ca în cazul catolicismului. În general istoriografia românească şi în special cea confesională nu insistă asupra acestui fapt, ei se rezumă la constatarea că biserica calvină din Transilvania a

avut încercări de convertire printre români, dar a obținut doar succese modeste în cursul secolului al 17-lea. Istoriografia greco-catolică a dus o luptă pe două fronturi: pe o parte pentru a para atacurile ortodoxiei care îi repoşează „trădarea", „fuga", „scindarea românilor ardeleni în două confesiuni", pe de alta pentru a justifica de ce s-au unit cu Roma, de ce era imposibilă asocierea cu Geneva lui Calvin. Lăsînd la o parte certurile interconfesionale româno-române, greco-catolicii îi reproşează calvinismului din Principat imixtiunea nepermisă în treburile interne ale bisericii româneşti, obligativitatea prestării jurămîntul de credinţa faţă de episcopul reformat şi dreptul de *placetum* al acestuia asupra hotărîrilor bisericii ortodoxe române. Se vechiculează chiar părerea (cu o doză de populism ieftin) cum că în cazul persistenţei acestei practici, biserica română ortodoxă, dar mai ales cea calvină românească ar fi fost complet deznaţionalizată. Aceste presupuneri însă nu se bazează pe fapte, ci mai de grabă pe sentimente. Nu cunoaştem cazuri în Europa Centrală în care calvinismul, mai pe larg reforma religioasă, i-ar fi deznaţionalizat pe cei care au adoptat-o. Dimpotrivă, prin însăşi principiile de bază ale reformei, s-a promovat cultivarea limbii materne în biserici, şcoli, literatură, tipografie etc.

Este cert însă că Biserica Ortodoxă Română din Transilvania a fost nemulţumită de tratamentul primit din partea superintendenţilor (episcopilor) calvini. Păturii conducătoare române din biserică i s-a pus în faţă o reală alternativă: catolicismul, ridicarea din punct de vedere social a neamului. Iar „grupul de presiune" din cadrul bisericii (episcopia română) a decis în favoarea acestei posibilităţi. Aceasta a însemnat o nouă organizare socială, economică, şi în primul rînd confesională, a avut repercusiuni asupra formării ideologiei specifice româneşti, a dat un imbold dezvoltării culturale şi economice, a favorizat formarea burgheziei române din Transilvania. Cu alte cuvinte, decizia din anii 1696–1701 a însemnat o interpretare realistă a mersului istoriei: a recunoscut că dominaţia Habsburgilor reprezintă viitorul. Ei au văzut mai clar ca alte grupuri că protestantismul de tip calvin pierde teren, intră în defensivă, iar românii doreau să fie de partea învingătorilor, ceea ce a fost o dorinţă firească, umană.

Posibilitatea iniţială a alegerii între confesiunile de rit apusean apare frecvent în istoriografia maghiară. Se accentuază mai ales decizia dietei Transilvaniei din septemberie 1698, cînd stările şi ordinele (în majoritate protestanţi) au hotărît formarea unei comisii dietale care să cerceteze dacă românii nu doresc cumva să se unească cu vreo altă confesiune, respectiv, care sînt preferinţelele lor. Comisarii parlamentari trimişi în satele din Ardeal s-au întors cu un material impresionant.[2] Rezultatele au fost aduse în faţa dietei din Sighişoara (din ianuarie 1699). Răspunsurile înregistrate trădau că majoritatea ţăranilor nu prea ştiau în ce ar consta unirea cu alte confesiuni şi în special cu biserica Romei. În gîndirea oamenilor simpli, dar şi a multor preoţi, predomina formalismul, aspectul exte-

rior al ritului: să nu se schimbe ritul şi calendarul răsăritean, încolo erau de acord cu orice schimbare care ar putea duce la îmbunătăţirea situaţiei lor, cu respectarea acestor condiţii fiind gata pentru orice compromis cu oricare confesiune receptă.[3]

Guberniul Transilvaniei la rîndul său se simţea şi el obligat să facă o *declaraţie de principiu* în legătură cu unirea religioasă la 14 iulie 1699. Suntem după prima Diplomă Leopoldină dată românilor (16 februarie1699), care aproba hotărîrile sinodului ţinut de Atanasie în octombrie 1698. Actul este o combinaţie a diferitelor puncte de vedere, este oglinda vremurilor de tranziţie, cu duplicităţile inerente, fiindcă trebuia să satisfacă mai multe pretenţii.

Textul conţine semnele intoleranţei mai vechi ale nobilimii calvine, care fusese forţa conducătoare practic fără rivali în epoca Principatului. În noua conjunctură politică însă, gruparea este întrecută în favoruri şi privilegii de romano-catolici, bunăvoinţa curţii vieneze nu se mai revarsă asupra membrilor săi, dar ceea ce li s-a părut cel mai revoltător a fost să se vadă concuraţi şi de o grupare etnico-religioasă care deunăzi nu avea nici o pondere politică! În aceasta constă explicaţia tonului disprepuitor al declaraţiei guberniale: *„Schimbarea de religie impusă poporului român nu va însemna nici un avantaj pentru biserica catolică, fiindcă acest popor în realitate nu are nici o religie, ci este plin de superstiţii, pe deasupra este şi barbar şi se dedă la toate vicleniile"* (în original: *„Gentis Valachicae religione nulla, sed superstitione sola imbutae et alias barbarae, ac ad omnes nefas pronae, nullo religionis Catholicae emolumento"* etc)[4]. Comentînd la justa sa valoare documentul, G. Baritiu observă dezamăgirea calvinilor, care se văd înşelaţi, unirea cu Roma devenind tot mai mult o realitate, în timp ce biserica calvină română pierdea teren de la o zi la alta, asocierea cu biserica reformată a românilor rămînînd doar o iluzie. Este adevărat că starea ortodoxiei ardelene la sfîrşitul secolului al 17-lea era într-adevăr deplorabilă, cu sau fără aprecierea contemporanilor, şi nici situaţia bisericii unite nu era mai strălucită peste o jumătate de veac.[5]

Scopul adevărat al celor care optaseră pentru unirea cu Roma — se arată în document — este de a aboli cu orice preţ legile ţării [i.e. rînduielile iobăgeşti] şi scutirea preoţilor de servituţile şi dările feudale. Totodată asemenea mişcări novatoare în materie de religie nu fac altceva decît să provoace bănuieli din partea celorlalţi principi greci (adică ortodocşi) învecinaţi. Cu alte cuvinte, unii membri ai Guberniului s-au gîndit şi la complicaţii externe ce s-ar putea isca din tratativele unioniste. Ei insinuau în primul rînd nemulţumirile Kievului şi ale Rusiei lui Petru cel Mare, în ascensiune. Desigur, episcopia română din Transilvania nu a avut în vedere o iradiere atît de largă a complicaţiilor legate de schimbarea religiei. Ea s-a mulţumit cu protecţia *reală* şi *efectivă* (cu asistenţa militară dată de generalii imperiali) a lui Leopold I, a cardinalului Kollonich de Strigoniu şi cu bunăvoinţa papei de la Roma. Faţă de Ţara Românească, faţă de

mitropolia Ungro-Vlahiei, atitudinea lui Atanasie Anghel trebuia să fi fost cel puțin ambiguă — promisiuni, făgăduieli la hirotonisire pe o parte, tratative secrete cu iezuiții pe de altă parte —, dacă în anul 1700 ortodoxul Constantin Brîncoveanu încă este gata să-i doneze niște moșii pentru a-i asigura ascultarea de credința veche.[6]

Vencel Bíró, într-o monografie consacrată lui István Apor, promotorul principal al Contrareformei catolice în Transilvania din partea marilor feudali laici, aduce dovezi în sprijinul afirmațiilor sale privind acțiunile lui Apor în vederea creării confesiunii greco-catolice de la noi. De exemplu, Apor militează pentru constituirea unui fond funciar independent pentru noul episcop greco-catolic, și din porunca Împăratului chiar îl va introduce în această moșie în 1701.[7] Oare să vedem în acest pas o contrabalansare a influenței lui Brîncoveanu? După părerea aceluiași istoriograf, ideea scutirii de dări a preoților noului cult ar proveni tot de la István Apor. În calitate de trezorier al Transilvaniei și consilier al guberniului, el propune cardinalului Kollonich al Ungariei, într-o serie de scrisori, acordarea acestor privilegii pentru consolidarea edificiului unirii cu Roma.[8]

Revenind însă la amintitul protest gubernial din anul 1699, apare aici inserată o idee care va face carieră mai ales în secolul nostru. Dacă în unele documente sau memorii ca **Approbatae** sau în cronica lui Cserei Mihály ideea este prezentă într-o formă latentă, neaccentuată, în concepția lui Miklós Bethlen (el se afla — după cum susține Elemér Gyárfás — printre cei care participau din partea calvină la elaborarea documentelui analizat) capătă o importanță covîrșitoare, devenind deviza toleranței în perioada de tranziție la epoca habsburgică. Orice schimbare în materie de cult va însemna îndată schimbarea raporturilor de forțe și răsturnarea entropiei confesionale. În problema *natio et religio* înnoirile sînt considerate neavenite, catastrofale, cu repercusiuni incalculabile. *„Zelul religios întotdeauna a fost temperat și înlocuit de superioritatea rațiunii statale pe de o parte, pe de altă parte de convențiile făcute sub jurămînt între diferitele națiuni și confesiuni. Mulțumită acestei temperanțe, țara noastră înconjurată de atîția dușmani, o țară cu diferite religii, limbi și etnii, fiind condusă de dogmele cele mai felurite ale diverselor biserici, și-a putut păstra ființa și autonomia în timpurile cele mai grele prin care a trecut de atîtea ori."*[9]

Într-o istorie a Transilvaniei datorată lui Benedek Jancsó, autorul consacră un subcapitol evenimentelor legate de bisericile române de la sfîrșitul secolului al 17-lea.[11] El repetă ideea că cei vizați au așteptat de la unirea cu Roma avantaje economice, politico-juridice, dar mai ales o ascensiune în ierarhia socială. Aceste atrăgătoare perspective au fost zugrăvite lui Teofil de iezuitul László Pál Baranyi, iar vlădica s-a dovedit a fi o fire practică. Jancsó nu prea crede în importanța sau ponderea motivației dogmatico-religioase atunci cînd enumeră cauzele succesului bisericii unite, întrucît doar o mică parte din clerul de atunci și-a dat seama de seriozitatea celor pretinse de la Teofil sau Atanasie din partea iezuiților convertitori. Păstrarea

ritului a dat satisfacţie deplină atît celor care efectuau serviciul divin, cît şi enoriaşilor.[12] Habsburgii au urmărit de fapt — opiniază autorul manualului — să-i îndepărteze pe români de influenţa spirituală a ortodoxismului politic al Rusiei.[13]

Protestele catolice faţă de unire constituie un aspect nou în istoriografia vremii. Scăpaţi din încorsetările confesionalismului de orice fel — arată Jancsó — nici romano-catolicii nu erau mulţumiţi de unirea cu Roma. Episcopul catolic al Transilvaniei se simţea jenat de existenţa unei a doua episcopii pe teritoriul diocezei sale, iar catolicii vechi erau neliniştiţi şi invidioşi, considerînd că prea multe privilegii au fost acordate neofiţilor.[14]

Atunci cînd în anul 1700 recunoaşterea lui Atanasie Anghel ca episcop unit trebuia să fie întărită de un sinod de anvergură, autorităţile centrale şi armata au strîns cu forţa mase mari de oameni la Alba Iulia. „*Pe deasupra, ca un semn că unirea este dorită nu numai de feţe bisericeşti ci şi de popor, pe cale administrativă s-a decretat ca din fiecare sat să se prezinte cîte trei indivizi (români) la acest sinod. Este primul caz din istoria Transilvaniei în care poporul român a figurat ca neam recunoscut (formal) de autorităţi*".[15] Este, desigur, părerea unui istoric aflat încă sub influenţa adunării de la Alba Iulia din decembrie 1918. Simpatia autorului este cîştigată totuşi de către ortodocşi, atunci cînd vorbeşte despre nemulţumirea şi rezistenţa acestora, la sfîrşitul subcapitolului consacrat evenimentelor.[16]

În marea sinteză a lui Gyula Szekfű (**Magyar történet**)[17], mişcarea unionistă catolică română este reaşezată în context european, şi se arată că originile sale se află departe de Transilvania. Faţă de patriotismul local al autorilor precedenţi, Szekfű ştie că iezuiţii au făcut planuri concrete în vederea extinderii catolicismului în spaţiul balcanic încă din 1687, prin pater Ferenc Ravasz.[17/a] Pentru a-şi atinge scopul în atragerea românilor, sîrbilor şi grecilor trebuia „mobilizat" (ca să folosim un cuvînt tipic din domeniul propagandei) sistemul de învăţămînt calitativ superior aflat în grija părinţilor iezuiţi, trebuiau acordate privilegii pentru uşurarea robotei şi a fiscalităţii apăsătoare a statului. Iezuiţii Gábor Hevenessy şi Márton Szentiványi sînt — după opinia lui Szekfű — cei doi care îşi dau seama că succesul unei acţiuni ca unirea religioasă depinde în mare măsură de admiterea unor concesii formale, cum ar fi cele legate de menţinerea ritului răsăritean împreună cu calendarul tradiţional (iulian), în timp ce din punct de vedere dogmatic unirea ar trebui restrînsă, cel puţin într-o fază incipientă, la cele patru puncte „cardinale" care deosebesc uniţii de neuniţi.[18]

În regiunile nord-vestice ale Transilvaniei actuale, adică în părţile sătmărene, unirea religioasă a pătruns printre români chiar înainte de acţiunile întreprinse în interiorul Ardealului (1689–1692). Diploma din 1692 acordată de Împărat preoţilor noului cult este un preludiu (o repetiţie generală) la cele două diplome leopoldine adresate românilor din Transilvania, avînd în linii mari acelaşi

conținut. Din punctul de vedere al ierarhiei bisericești, sătmărenii au fost subordonați episcopului de Eger, și abia în secolul următor au obținut dreptul să-și formeze propria lor episcopie.[19]

În legătură cu unirea românilor ardeleni, Szekfű susține pe bază de documente că atît cardinalul Kollonich, cît și iezuitul Hevenessy au cerut de la curia papală iezuiți care vorbesc românește, și ca aceștia să fie trecuți la religia greco-catolică pentru a putea controla nestingherit dacă sînt respectate punctele nevralgice ale unirii, dogmele adoptate, ori dacă există pericolul de a recădea în schismatismul vechi. Roma însă nu este de acord cu această trecere (se va vedea că papalitatea ordonă constituirea instituției de teolog-sfetnic pe lîngă episcopii noi uniți). În schimb pentru succesul deplin al unirii sprijină acordarea de privilegii preoților uniți, privilegii care au fost acordate anterior și preoțimii rutene.[20]

Szekfű, enumerînd avantajele unirii, insistă mai ales asupra efectului diplomei imperiale din 1701. Prin interzicerea legăturilor cu biserica ortodoxă de dincolo de Carpați și cu protestanții din Transilvania (!), se va înfăptui puritatea dogmatică a noului cult, prin obligația, respectiv posibilitatea, de a întemeia noi școli superioare, se va trece la ridicarea nivelului cultural al românilor. „*Toate acestea au însemnat, dacă e să ne luăm după prezent, un impuls puternic pentru ridicarea culturii poporului și a naționalității la români — scrie Szekfű în 1935 — și este o dovadă mai clară ca orice că statul maghiar (sic!) în secolele mai vechi a fost reazămul tuturor națiunilor ne-maghiare și a contribuit la ridicarea măreției și culturii acestora.*"[21]

Szekfű nu poate scăpa de ideea că Tratatul de la Trianon este consecința directă a liberalismului tradițional al statului maghiar, al conducătorilor lui slabi și incapabili, care nu au putut ține piept mișcărilor naționale din Ungaria istorică.

Istoria românilor scrisă de László Gáldi și László Makkai și tipărită într-un moment absolut negativ al relațiilor româno-maghiare (1941) nu face altceva decît să repete ideile lansate de Szekfű în **Magyar történet**.[22] Este de fapt o mai amplă reflecție asupra atitudinii primilor conducători ai bisericii unite într-un cîmp de forțe unde atracția calvinismului este în evidentă slăbire, cu toate consecințele sale de criză, iar catolicismul promite, cu dovezi palpabile, să fie religia statului, a celor de la putere, o biserică oficială triumfătoare, care va da enoriașilor săi mult mai multe libertăți, privilegii și în general avantaje, decît vor avea cei ce persistă în ortodoxie sau își mențin relațiile lor cu biserica reformată, devenită țintă a contrareformei. Se vehiculase chiar ideea că întreaga „reformă bisericească" — dacă putem folosi acest termen impropriu —, toate schimbările petrecute au avut un caracter conștient, cu asumarea întregii responsabilități la nivelul elitei bisericești. Enoriașii de rînd, simpli preoți de țară nu pricepuseră sensul tranziției. (Autorii, deși n-o exprimă în mod expres, au în fața lor pilda lui

Inochentie Micu Klein, care peste cîteva decenii va transforma şansele bisericii greco–catolice într-o armă politică însemnată.)

Un punct de vedere foare clar, o tratare obiectivă şi nuanţată este introdusă în problematica unirii de Zoltán I. Tóth în cartea sa scrisă în timpul războiului, dar apărută în 1946 şi consacrată primului secol al mişcării naţionale române din Transilvania.[23]

Prin Contrareforma catolică, Viena urmărea cîteva obiective precise în arena politică ardeleană: introducerea românilor (uniţi) în spaţiul de manevră al puterii, care trebuia să atragă după sine slăbirea protestanţilor. Scopul imediat era ca stările şi ordinele din dietă, dominante în perioada principatului autonom (adică al Unio Trium Nationum), centrele de rezistenţă deci, să fie neutralizate tot mai mult. În acelaşi timp să fie redusă ponderea elementului maghiar antihabsburgic prin crearea unei clientele prohabsburgice nemaghiare în Transilvania multinaţională. De aceea, unirea este în bună parte *o operă politică* alături de originea sa teologico-dogmatică.[24] Apropierea Vienei de români şi crearea formelor instituţionale în care aceştia din urmă să fie cuprinşi, a însemnat în ultimă instanţă *„că românii din Transilvania au fost scoşi din neînsemnătatea lor provincială şi au devenit factori politici la nivelul întregii ţări"*, adică al Transilvaniei.[25] Din punct de vedere psihologic, pentru asigurarea succesului unirii religioase, în faţa preoţilor trebuia să se prezinte perspectiva ridicării prin învăţămînt, prin privilegii şi scutiri care pînă atunci fuseseră rezervate doar cultelor recepte. Tóth remarcă faptul că unirea religoasă a putut prinde rădăcini fiindcă aspectul material al avantajelor a primit contururi puternice, în timp ce latura dogmatică era trecută voit sub umbra banalităţii.[26] În acelaşi timp, li se promitea uniţilor că nu vor mai fi consideraţi toleraţi, ci vor deveni fii ai patriei cu dreptul de a ocupa funcţii publice în stat.[27] Un element deosebit de important al tratativelor duse în jurul unirii — subliniază Zoltán I. Tóth — este apariţia în masă, pentru prima dată în istoria Transilvaniei, a românilor ca factori politici *activi şi distincţi* în cadrul unor negocieri care aveau ca obiect emanciparea, obţinerea de drepturi egale, negocieri în care figurează deja şi interesele intelectualilor laici, ceea ce denotă o orientare şi un simţ politic meritoriu.[28] Drepturile revendicate nu puteau depăşi limitele rînduielilor feudale ale Transilvaniei, nimeni nu se gîndea la dezorganizarea vieţii politice din provincie, ci doar la o răsturnare de forţe în favoarea catolicismului.[29]

Este adevărat, cîmpul decizional iniţial a fost mai larg: li se oferise românilor şi posibilitatea de a se uni cu alte trei confesiuni recepte (calvinii, luteranii şi unitarienii), cardinalul Kollonich însă anihilează practic drumul spre aceste alternative. Nu atît prin interdicţii sau sancţiuni, cît prin intermediul *negocierilor* — să nu uităm că tratativele s-au desfăşurat între parteneri reali cu mize reale! —, dar mai ales prin *promisiunile făcute* românilor. Şi avea de unde să promită,

catolicismul avînd puterea să îndeplinească o bună parte dintre acestea, fiindcă în spatele lui se afla puterea în continuuă ascensiune a dinastiei habsburgice. Uniţii se trezesc în postura de vîrf de lance în coasta feudalismului ardelean.[30] Nici Kollonich, nici iezuiţii nu s-au gîndit însă la o emancipare totală, totul fiind folosit drept mijloc ideal de şantaj faţă de nobilimea ardeleană cu tendinţe centrifuge.[31] Deşi Atanasie Anghel interpreta obstacolele şi neajunsurile ivite în calea unirii ca rezistenţă a oficialităţilor ardelen, pretenţiile moşierimii drept insulte aduse religiei catolice şi se punea de fiecare dată sub protecţia autorităţilor vieneze sau a iezuiţilor, nici Kollonich, nici călugării Societăţii Iezuite nu s-au lăsat înşelaţi, făcînd o distincţie clară între interesele uniţilor şi cele romano–catolice.[32]

Acuzaţia cea mai frecventă a duşmanilor unirii era că schimbarea credinţei nu a fost făcută în mod sincer de cei trecuţi la noua confesiune. Atanasie Anghel ar fi zis anturajului său nu rareori: *„Vos estis uniti, ego non!"*

Diploma Leopoldină din 1701, cunoscută sub numele de „a doua diplomă leopoldină" este oglinda dorinţelor maxime ale românilor în materie de emancipare. Punctul al treilea cuprinde poate cea mai însemnată noutate: uniţii, atît cei din tagma preoţilor cît şi laicii, sînt consideraţi membri ai statului catolic, nemaifiind socotiţi indivizi marginalizaţi şi toleraţi. Autorităţile sînt atenţionate să ia în considerare aceste schimbări în statutul social al românilor uniţi. Paragraful 3 nu a fost respectat niciodată — arată Z. Tóth — fiindcă respectarea lui ar fi însemnat o recepţie tacită a tuturor românilor uniţi.

Diploma consfinţeşte numai unirea cu Roma. Din punct de vedere dogmatic, unirea a fost posibilă numai cu biserica romano–catolică. Celelalte confesiuni, se subliniază în mod cinic în acelaşi act, pot proteja uniţii. Dispoziţiile Diplomei trebuiau să fie publicate în faţa Dietei şi a autorităţilor. Executarea ei, dacă s-ar fi înfăptuit, ar fi răsturnat sistemul politic şi confesional al Transilvaniei, iar fiscul ar fi fost lipsit de venituri importante.[33]

În privinţa autenticităţii diplomei din martie 1701, Tóth are nişte observaţii pertinente. Astfel el presupune că actul este rezultatul abilităţii politice şi prestaţiei personale a lui Atanasie Anghel care se mişca foarte sigur în cercurile din Viena. El a reuşit însă să se dezvinovăţească de toate acuzaţiile ce i se puseseră în cîrcă. Roma a fost de acord ca el să fie înscăunat episcop unit.

Textul definitiv al diplomei nu este opera lui Atanasie Anghel şi este puţin probabil ca episcopul să fi văzut vreodată textul ei integral. Greco-catolicii nu au ajuns niciodată în posesia actului, deşi episcopii de mai tîrziu l-au căutat şi la Viena şi în arhivele maghiare sau ardelene. Diploma, în forma sa finală, a fost concepută de teologul iezuit, vicarul episcopului Atanasie.

Din punct de vedere formal-juridic, diploma nu a fost întărită niciodată şi nici nu a fost dată publicităţii în faţa Dietei; în schimb s-a trecut la traducerea conţinutului acesteia în practică. Lucrul a fost posibil după ce Împăratul a ajuns

la un compromis cu stările şi ordinele transilvane în perioada ce a urmat răscoalei conduse de Francisc Rákóczi.

Punctul al treilea a rămas literă moartă, nu a fost făcut cunoscut în forma sa originală nici la Sinodul bisericii unite din 29 Iulie 1701. Emanciparea tuturor greco-catolicilor a fost condiţionată de către cardinalul Kollonich — opiniază autorul nostru —, de rezultatele în timp ale unirii şi de sinceritatea noilor enoriaşi.[34]

În sfîrşit, părerile cele mai recente le datorăm regretatului cercetător şi arhivar principal Zsolt Trócsányi. Atît în cartea sa rezervată primelor decenii de dominaţie habsburgică în Transilvania[35], cît şi în capitolul special dedicat unirii religioase din recenta sinteză maghiară a istoriei Transilvaniei,[36] autorul analizează evenimentele pe baza unor noi documente de arhivă. Trócsányi situează unirea cu Roma în cadrul celui de al doilea val al Contrareformei. Atragerea românilor spre bisericile „vestului" a avut antecedente similare şi din partea bisericilor protestante, fără a obţine însă prea mari succese.[37] Contrareforma în Transilvania înseamnă nu în primul rînd restaurarea catolicismului, ci cîştigarea de noi suflete. Cum protestanţii se puteau apăra cu mai mult succes, avînd strategii de mult folosite, biserica catolică şi-a extins atracţia asupra masei mari a ortodocşilor români. Astfel aceştia din urmă au ajuns într-o poziţie cheie, fiindcă prin cîştigarea acestora în număr mare ponderea lor putea să intervină decisiv în rivalităţile dintre catolici şi protestanţi, dintre stările feudale ardelene şi grupurile de nobili din jurul cardinalului de Strigoniu, în competiţia dintre curte şi nobilimea ardeleană.[38]

Părerea lui Trócsányi diferă în privinţa situaţiei bisericii ortodoxe române din Transilvania de la sfîrşitul secolului al 17-lea, de părerile generale emise de istoriografia română. Biserica românească — susţine autorul — s-a integrat într-o măsură destul de avanasată în structurile politice şi confesionale ale Principatului, a dobîndit nişte trăsături specifice (de exemplu, limba română era folosită în mod preponderent ca limbă de cult, feţelor bisericeşti li se acordau privilegii, scutiri şi unele protecţii împotriva abuzurilor feudale, micii nobili români erau folosiţi în serviciul diplomatic al principatului etc.), astfel că biserica românilor în perioada preunională se afla în ajunul unor mari schimbări.[39] Schimbările aşteptate însă nu au mai avut loc, fiindcă sistemul politic al Principatului a sucombat, iar conducătorii bisericii ortodoxe au încercat o nouă cale de dezvoltare şi existenţă instituţională pentru românii din Transilvania. Acceptarea unirii s-a făcut dintr-o poziţie de negociere, observă Zsolt Trócsányi, episcopul Atanasie Anghel acceptînd oferta care promitea cel mai mult, adică *sprijin militar noii biserici*, armata imperială fiind gata oricînd să se amestece în cazul unor situaţii conflictuale dintre catolici şi „necatolici".[40]

Deşi Dieta a trebuit să accepte unirea cu Roma în 1699, a făcut tot ce i-a stat în putinţă ca prevederile Diplomei să nu fie traduse în viaţă. Punctul nevralgic a

fost problema scutirilor de impozite. Cine vor fi exceptaţi de sub plata dărilor şi de prestări feudale, preoţii împreună cu familiile lor, toţi uniţii indiferent de condiţia lor socială? Nelămurirea fără echivoc a acestor probleme, precum şi teama ca suma globală a impozitului impus românilor să fie plătită de mai puţini contribuabili sau să nu fie plătită integral (în multe locuri iobagii au refuzat să-şi „onoreze" datoriile), a creat un haos rar întîlnit în finanţele ţării. [41]

Prin cercetarea arhivelor, Trócsányi reuşeşte să elucideze unele probleme. Astfel, parcurgînd procesele verbale ale şedinţelor **Ministerial–Konfernz in Rebus Transylvanici** din martie 1698, află că doar la insistenţele guvernatorului Gy. Bánffi şi ale cancelarului principal M. Bethlen a fost introdus amendamentul potrivit căruia ortodocşii se puteau asocia cu oricare dintre confesiunile recepte din Transilvania, nu numai cu catolicii. Statutul privilegiat al acestei biserici va fi extins asupra noilor uniţi în mod automat. În schimb, cei care vor rămîne în vechea lor credinţă, nu vor avea parte de favoruri, situaţia lor rămînînd neschimbată. Această idee s-a concretizat ulterior în rescriptul regal din 14 aprilie 1698.[42]

Dispoziţiile rescriptului sînt însă în contradicţie flagrantă cu sistemul fiscal al provinciei, astfel că dieta din Transilvania propune păstrarea *status quo ante* în materie de dări şi obligaţii pînă cînd împăratul va decide printr-un nou rescript.[43] Răspunsul suveranului din februarie 1699 este însă în defavoarea Dietei, fiindcă în această fază a tratativelor cu românii, Leopold — la sfatul lui Kollonich — nu a dorit să compromită rezultatele deja obţinute pe tărîmul unirii cu Roma catolică.[44]

Pentru a contracara totuşi succesul negocierilor, Guberniul a acordat ajutor moral ortodocşilor, cît şi acelor parohii reformate române care nu au fost atinse încă de zelul unirii, mai ales în comitatele Hunedoarei şi în regiunea Făgăraşului, Braşovului etc. Se formează aşadar o alianţă vremelnică între două poluri ale societăţii, urmărind acelaşi scop, dar din considerente diferite.[45]La rîndul său, guvernatorul Bánffi adresează mai multe sesizări curţii în care printr-o abilă argumentaţie juridică susţine că prevederile diplomei leopoldine din 1690 sînt încălcate de unirea religioasă, care răstoarnă situaţia tradiţională a raporturilor de forţe dintre confesiunile recepte. După părerea guvernatorului, episcopul uniţilor, Atanasie Anghel, are pretenţii nejustificate asupra preoţilor calvini români, iar mulţi ortodocşi emigrează spre ţările române fiindcă sînt constrînşi să se declare uniţi cu catolicii.[46] Acţiunile pornite de adversarii unirii religioase s-au dovedit a fi iluzorii, întrucît generalul imperial Rabutin a fost tot timpul prezent în momentele cele mai fierbinţi ale tratativelor şi ale desfăşurării evenimentelor legate de procesul tranziţiei religioase.

Singura victorie înregistrată de parlamentul provincial cu majoritate protestantă a fost limitarea numărului celor scutiţi de dijme şi servituţi din tagma preoţilor, prevăzîndu-se totodată ca membrii clerului greco-catolic fără parohii să trăiască în mănăstiri privilegiate. Rezultatul scontat — calmarea pasiunilor — însă nu a avut

loc. Uniţii cer privilegii depline pentru toţi membrii noii biserici, Împăratul pretinde jurămînt de credinţă clară din partea episcopului şi clerului asupra celor patru puncte definite încă la sinodul din Florenţa (1439), astfel că soluţia — într-o ţară agitată şi sfîşiată de opinii contradictorii — este emiterea unei noi diplome din partea Vienei. Acest nou act de bază este tocmai diploma atît de controversată din 19 martie 1701. Diploma repetă o inepţie în materie de drept public, adică toţi greco-catolicii să fie exceptaţi de sub servituţiile feudale, prevedere ce niciodată nu a fost publicată integral în Transilvania, de către Guberniu sau preşedintele Dietei.[47]

Nemulţumirile generale au culminat în timpul răscoalei antihabsburgice condusă de Francisc Rákóczi al II-lea, iar după 1711 practic a trebuit refondată biserica unită din Transilvania.[48]

Oricare ar fi fost soarta imediată a confesiunii greco-catolice ardelene, unirea religioasă a avut repercusiuni durabile, am putea spune ireversibile, asupra vieţii sociale, politice, spirituale a Transilvaniei, şi mai ales asupra raporturilor interetnice din provincie. Punctul de vedere al maghiarimii din Ardeal a fost exprimat de Elemér Gyárfás în 1924: *„Însemnătatea reală a acţiunilor unioniste nu le putea prevedea nimeni, nici marea nobilime din Transilvania, nici cercurile conducătoare vieneze, nici măcar românii, cei mai interesaţi în acest proces. Nimeni nu s-a gîndit la Viena — unde cei de la putere s-au simţit protejaţi în lojele lor — că prin unire ei făuresc progresul material şi sprijină dezvoltarea culturală a unui popor, care în decurs de două secole scurte, lăsînd la o parte propria-i neînsemnătate, ridicîndu-se, va distruge ca pe o jucărie dominaţia dinastiei habsburgice."*[49] ❑

NOTE

1. Cserei Mihály, *Históriája*. c.f. Gyárfás Elemér *Bethlen Miklós*. Dicsőszentmárton, 1924. p. 132–133.

1/a I. Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697–1792*. Budapest, Athenaeum, 1946, p. 26.

2. Gyárfás, *op. cit.*, p. 122.

3. ibidem.

4. idem, p. 124

5. Albu, Nicolae, *Istoria învăţămîntului românesc din Transilvania pînă la 1800*. Blaj, 1944. p. 182–183.

6. Gyárfás, *op. cit.*. p. 128-129.

7. Bíró Vencel, *Altorjai Apor István és kora*. Kolozsvár, Erdélyi Katolikus Akadémia, 1935. p. 105.

8. ibidem.

9. Gyárfás, *op. cit.*, 125.

10. Vezi biografia sa în *Erdélyi lexikon*. (Szerk. dr. Osváth Kálmán). Oradea, 1928 p. 113. şi *Erdélyi magyar irodalmi lexikon*. II. Bukarest, Kriterion, 1991. p. 104–106.

11. Jancsó Benedek, *Erdély története*. Cluj–Kolozsvár, Minerva Könyvkiadó RT., 1931, p. 184 –189.
12. idem, p. 184.
13. idem, p. 185.
14. idem p. 186.
15. idem, p. 187.
16. idem, p. 187–188.
17. Hóman Bálint — Szekfű Gyula, *Magyar történet*. IV. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1935, p. 263–269.
17/a. idem, p. 264.
18. ibidem.
19. idem, p. 264–265.
20. ibidem.
21. idem, p. 266.
22. Gáldi László — Makkai László, *A románok története különös tekintettel az erdélyi románokra*. Budapest, A Magyar Történelmi Társulat kiadványa, 1941. Paragraful a fost scris de romanistul Gáldi, şi se extinde între paginile 195–198.
23. I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 19–43.
24. idem, p. 20.
25. idem, p. 20–21.
26. idem, p. 22.
27. idem, p. 23.
28. idem, p. 23–24.
29. idem, p. 25.
30. idem, p. 26.
31. idem, p. 31.
32. ibidem.
33. idem, p. 39.
34. idem, p. 40–41.
35. Trócsányi Zsolt, *Habsburg–politika és Habsburg–kormányzat Erdélyben 1690–1740*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. pp. 281–285. (În continuare *Trócsányi 1988.*)
36. *Erdély története*. II. (Főszerkesző Köpeczi Béla.) Budapest, Akadémia Kiadó, 1988. p. 886–889. Autorul capitolului este deci Zs. Trócsányi.
37. *Trócsányi 1988*, p. 281–282.
38. *Erdély* II., p. 887.
39. ibidem.
40. idem, p. 887.
41. idem, p. 889., şi *Trócsányi 1988*, p. 281.
42. *Trócsányi 1988*, p. 282.
43. ibidem.
44. ibidem.
45. idem, p. 283.
46. ibidem.

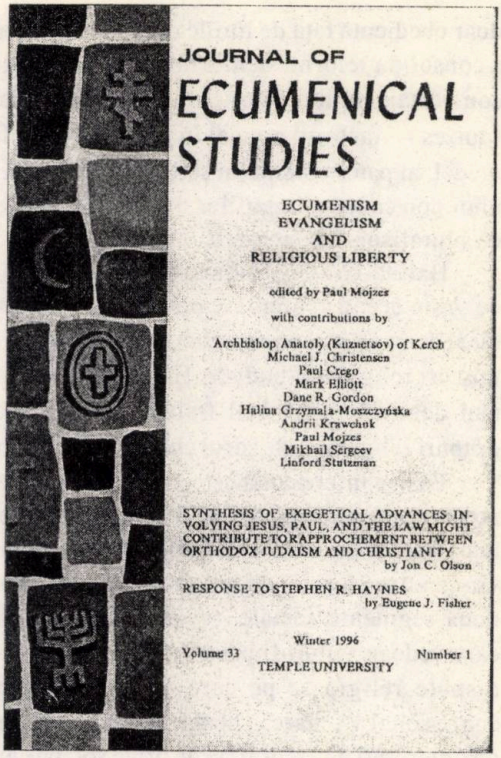
47. idem, p. 284–285.
48. idem, p. 285.
49. Gyárfás, *op. cit.*, p. 133.

*

Mihály SPIELMANN–SEBESTYÉN (n. 1947) — Bibliotecar principal la Biblioteca Teleki–Bolyai (Tîrgu–Mureş), lector universitar la Academia de Artă Teatrală (Tîrgu–Mureş) şi la Universitatea Babeş–Bolyai (Cluj). A publicat peste 250 de studii despre istoria Transilvaniei din secolele XV–XVII, autor al volumelor ***Erdélyi fejedelmek (Principii Transilvaniei)****, Editura Mentor, Tîrgu–Mureş, 1993 şi 1994 (reed.) şi* ***Múlt és múlt (Trecut şi trecut)****, Editura Impress, Tîrgu–Mureş, 1995.*

Journal of Ecumenical Studies

Temple University
Volume 33/1, Winter 1996
Ecumenism, evangelism and religious liberty
Paul Mojzes - editor



JES este o publicație excepțională, considerată în cercurile teologice din lumea întreagă drept cel mai bun trimestrial de studii ecumenice. Primul număr din acest an abordează tensiunile dintre misionarii evanghelici (sau metodiști) și ortodoxia rusă (sau est-europeană). Mark Eliott (*Misiuni în Europa de Est, Perestroika și tensiunile între ortodoxie și evanghelism*), arhiepiscopul Anatoly Kuznetsov (*Ecumenism, evanghelizare și libertăți religioase în Rusia și fostele republici sovietice*), Paul Krego (*Misionari metodiști în Maica Rusie*), Linford Stutzman (*Cucerirea inimilor și minților: activitatea misionară, evanghelică în Albania ca război cultural total*), Mihail Sergeev (*Ortodoxia rusă: reînnoire sau resuscitare?*), Andrei Krawchuk (*Viața religioasă în Ucraina: continuitate și schimbare*), Dane Gordon (*Seriozitatea religioasă: o lecție de la Europa postcomunistă*) și Michael J. Christensen (*Dialogul ortodox-evanghelic în Rusia la zece ani după catastrofa de la Cernobîl*) propun un corpus de studii de caz care scot în evidență tensiunile fundamentale între religiile autohtone și cele abia sosite într-un spațiu spiritual marcat de nesiguranța epocii postcomuniste.

Două articole remarcabile analizează aceste tensiuni: *Ecumenism, evanghelism și libertate religioasă*, al lui Paul Mojzes și *Religie locală versus religii noi: percepție socială și consecințe legale* de Halina Grzymala-Moszczynska.

Pentru Dr. Mojzes, chestiunea, după simplificările necesare, se reduce la modul în care bisericile tradiționale, care au o afinitate istorică pentru autodeterminarea popoarelor pe care le *reprezintă*, vor izbuti să producă o dovadă a unei implicări sociale care să demonstreze fidelitatea față de crezul lor și nu

doar obedienţă faţă de liniile directoare, sociale sau politice, impuse de stat pentru a consolida reforme democratice şi stabilitate politică. Opţiunea fundamentală a comportamentului bisericilor tradiţionale în acest context va fi — susţine Paul Mojzes — factorul crucial în procesul de definire a variantei valide între vechiul model, al paternalismului statal şi al bisericii naţionale (statale, etc.) şi alternativa unui nou cadru al relaţiilor dintre stat şi biserică, compatibil şi mai bine acordat cu pluralismul democratic.

Halina Grzymala-Moszczynska admite implicit consideraţiile colegului ei de peste ocean şi amplasează conflictul dintre bisericile tradiţionale ale Europei răsăritene (Romano-Catolicismul polonez în cazul studiat de autoare) si noile mişcări religioase (budiste, Hare Krishna sau ale Bisericii Unificării) în contextul mai degrabă instabil al transformărilor sociale produse de dislocări ale unor grupuri religioase, de şocul cultural al schimbărilor din procesul de democratizare.

Foarte interesantă este asocierea trendurilor care vor marca sensibil viitorul acestor interacţiuni de ordin religios cu rezultatele unei recente cercetări ale unor psihologi care au studiat un eşantion semnificativ de tineri polonezi cu vîrste între 18 şi 20 de ani. Tinerii au răspuns unui chestionar care i-a divizat în două segmente sociale, *winners* (învingători) şi *losers* (învinşi) după felul în care vedeau viitorul: promiţător sau descurajant. Angrenarea lor în complexele dispute religioase pe care viitorul le rezervă din perspectiva pluralismului confesional va marca substanţial echilibrul social: tinerii *winners* sînt de regulă dezinteresaţi de credinţele de orice soi, dar au o puternică apetenţă pentru carieră, ceea ce probabil îi va amplasa în zona celor care iau decizii (*decision makers*), subliniind dihotomia între Cezar şi Dumnezeu.

Într-o notă teologică mai pronunţată, o „*Sinteză a progreselor exegetice referitoare la Isus, Paul şi Lege care poate contribui la apropierea între iudaismul ortodox şi creştinism*" este propusă de Jan C. Olson. Olson revine asupra similitudinolor dintre Anabaptistii şi Mennoniţii nord-americani şi Hasidiţi, discutînd ultimele progrese exegetice oferite de lucrările Barbarei Redman (***One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity***, în *J.E.S.* 31, Summer-Fall, 1994, 307-331), Raymond Brown (*The Death of the Messiah*, New York, Doubleday, 1994), E. P. Sanders (***Jesus and the First Table of the Jewish Law***, în Arthur E. Zannoni, ed., *Jews and Christians Speak of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1994), John H. Yoder (*The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co. 1994).

Revenind la subiectul tratat pe larg, acest număr special al Jurnalului de studii ecumenice propune un set ideal de analize ale situaţiei din Rusia, care poate fi utilizat, printr-o extrapolare deloc forţată, pentru a evalua şi o posibilă dinamică a conflictelor religioase în România. ❑

Grammatiche di Pace

AFRICA AUSTRALE E MEDIO ORIENTE

RADIOGRAFIA DI DUE PERCORSI

COMMUNITÀ DI S. EGIDIO, ROMA, 1995

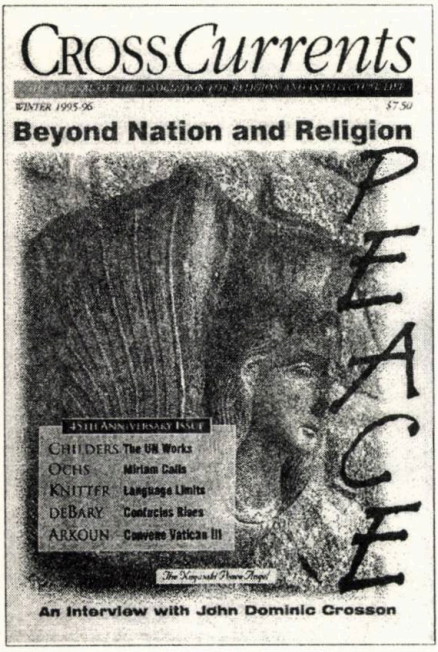
Volumul propune două studii de caz, două scheme de dialog utilizate cu succes în negocieri de pace mediate de comunitatea religioasă Sfîntul Egidio din Roma.

Primul caz este cel al *Mozambicului*, unde, după 16 ani de război civil, cu greu se mai putea imagina o pace viabilă. Tratativele între cei doi capi ai delegaţiilor mozambicane, purtate la Roma, după o reţetă a Comunităţii S. Egidio, s-au încheiat cu semnarea unui acord de pace care avea să conducă la primele alegeri libere din istoria ţării africane.

Al doilea aminteşte o etapă din complicatul proces de pace între *Israel* şi *Palestina*, consumată tot în ambianţa fostei mănăstiri din piaţeta S. Egidio din Roma. Protagoniştii acestui volum sînt Yossi Beilin, de la Ministerul de Afaceri Externe israelian, Raul Manuel Domingos, şeful partidului Renamo din Parlamentul Mozambicului, Roger Etchegoray, cardinalul comisiei pontificale „Justitia et Pax", Armando Emilio Guebuza, capul delegaţiei guvernamentale a Mozambicului la tratativele de la Roma, Feisal Husseini, directorul Societăţii pentru Studii Arabe din Ierusalim, Arrigo Levi, directorul ziarului „La Stampa", cardinalul Carlo Maria Martini, preşedintele Conferinţei Episcopale Europene şi cei doi mediatori ai Comunităţii Sfîntului Egidio: preotul Matteo Maria Zuppi şi profesor Andrea Riccardi.

„Metoda" de la Roma, amestec de formal şi neformal, nu este o garanţie a succesului, ci o mărturie că strategiile elaborate de o grupare religioasă cum este Comunitatea Sfîntului Egidio pot funcţiona acolo unde diplomaţia eşuează.

Am putea aminti aici doar două alte puncte de reper ale Comunità di San Egidio: organizarea faimoasei întîlniri interreligioase de la Assisi, dar şi efortul zilnic de a deschide porţile unei cantine romane unde servesc masa zilnic peste o mie de persoane (dintre care foarte mulţi sînt emigranţi români). Între forţa ceremoniei conduse de Papă şi rutina mesei săracilor, Comunitatea a stabilit de la bun început acelaşi numitor comun: rugăciunea, pentru Dumnezeu şi pentru aproape. ❑



Cross Curents

The Journal of the Association for Religion and Intellectual Life

Winter 1995—1996, Beyond Nation and Religion — Peace

Publicat ca număr special la aniversarea a 45 de ani de apariție, Cross Curents din iarna 1995—1996 sugerează că „pacea, care ar putea grăbi reconcilierea mondială, trebuie căutată dincolo de hotarele tradiționale ale națiunii și religiei". Eseul lui Paul Knitter (*Către un dialog interreligios eliberator*) avertizează că limbajul „limitează întotdeauna mesajul nostru, făcîndu-l adesea oprimant pentru celălalt". Concluzia sa: „limbajul religios trebuie să aibă o dimensiune inter-religioasă și să fie eliberator".

În acest domeniu, comentariile bine cîntărite ale lui Mohamed Arkoun despre relația actuală între islam și creștinism ar trebui să sporească impactul considerațiilor lui Paul Knitter. Arkoun (*Este Islamul amenințat de Creștinătate?)* promovează o linie tradițională, intelectuală, a unui Islam cu o semnificativă înclinație spre autocritică și autoanaliză; dacă Arkoun respinge limbajul „amenințării" în chestiuni religioase, este numai pentru că el simte „nevoia de a clarifica mai bine relația dintre violență, sacru și adevăr".

Cu siguranță că perspectiva lui Arkoun nu privilegiază creștinismul în raport cu alte religii; articolul lui Carol Ochs despre contribuția adusă de Miriam la formarea conștiinței religioase iudaice este de asemenea, cel puțin parțial, o analiză a relației între violență și sacru.

W. Theodore de Bary este încrezător (dar prudent) în renașterea interesului pentru confucianism în China zilelor noastre. Pentru autor, dar și pentru colegii săi de la China Confucius Foundation, problemele care trebuie explorate contextual sînt în relație cu conceptele confuciene de Sine, Persoană și Identitate și impactul lor cu statul și societatea, *drepturile* apărate de tradiția ritualurilor confuciene sau de sistemul juridic chinez, față de mișcarea pentru drepturile omului, libertatea intelectuală și religioasă în tradiția vestică și orientală. (Anul acesta, la Columbia University Press, s-au publicat studii esențiale pe aceste subiecte, în cooperare cu American Council of

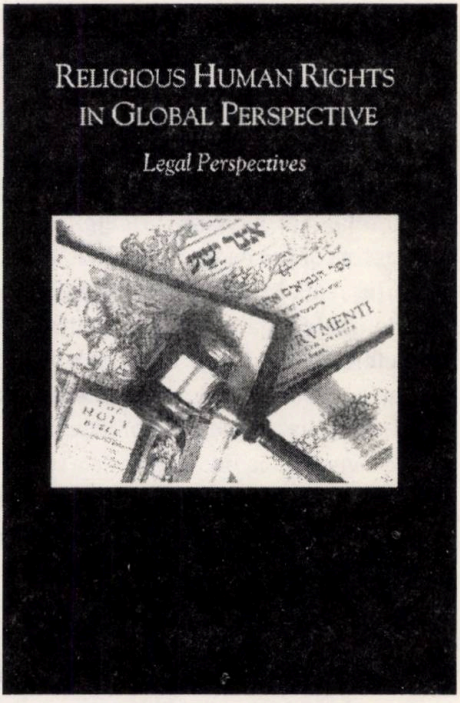
Learned Societies, East-West Center, Heyman Center for the Humanities şi Human Rights Center of Columbia University)

După acest excurs sinologic, volumul se încheie cu un interviu cu John Dominic Crossan, un important exeget al Noului Testament, care reaminteşte că „Regatul lui Dumnezeu se referă la două lucruri: pîine şi datorii... Acestea sînt lucrurile care i-au îngrijorat pe oamenii săraci din toate timpurile".

Una peste alta, *Cross Currents* se recomandă ca un instrument alternativ notabil, extrem de util pentru cercetătorii interesaţi de studiile religioase şi viaţa intelectuală. ❑

Religious Human Rights in Global Perspective

RELIGIOUS PERSPECTIVE
JOHAN D. VAN DER VYER ŞI
JOHN WITTE, JR.
EDITORI
MARTINUS NIJHOFF
PUBLISHERS, THE HAGUE,
BOSTON, LONDON, 1996



În octombrie 1994, cei şapte sute de participanţi la conferinţa „*Religious Human Rights in the World Today*" au primit provocarea episcopului Desmond Tutu. Pentru cîteva zile, ei au explorat, împreună, ceea ce distinsul oaspete sudafrican numea „istoria ruşinoasă a abuzurilor comise în numele religiei".

Cele două volume publicate anul acesta la editura Martinus Nijhoff distilează experienţa conferinţei de la Atlanta, organizată de Emory University, în cadrul programului Drept şi Religie, cu sprijinul financiar al The Pew Charitable Truts din Philadelphia.

Cei doi editori sînt profesori la Emory University. Johan D. van der Vyver este şeful catedrei I.T. Cohen de Drept Internaţional şi Drepturile Omului, iar John Witte conduce catedra Jonas Robitscher, de Drept.

Primul volum, *Perspective legale*, este prefaţat de Jimmy Carter, fost preşedinte al Statelor Unite, fondatorul Centrului Carter, care consideră această apariţie editorială „o importantă contribuţie la înţelegerea chestiunii drepturilor religioase în lume".

W. Cole Durham, de la Brigham Youth University, deschide volumul cu un studiu despre „*Perspective ale libertăţii religioase: un cadru comparativ*" (articol inclus şi în numărul de faţă al revistei ALTERA).

David Little, de la United States Institutes of Peace, oferă „*Fundamentele metodologice în studierea drepturilor religioase ale omului*". Little foloseşte elementele comune din metodologiile utilizate de USIP la elaborarea rapoartelor şi studiilor de caz pentru situaţia drepturilor omului din Ucraina, Sri Lanka, Liban, Sudan, Nigeria, Tibet şi Israel, încercînd să delimiteze un numitor comun care să reducă impactul negativ pe care investigaţiile din domeniu îl au cu interesele şi obiectivele celui care face investigaţia, dar şi cu conotaţiile complicate ale subiectelor de ordin religios. Cu toate acestea, tentativa sa este tuşată de unul din recentele proiecte ale USIP, referitor la studiul intoleranţei în context religios, care are două obiective de bază, interdependente: primul este determinarea măsurii în care intoleranţa care violează principiile drepturilor omului contribuie realmente la declanşarea şi escaladarea conflictelor, iar al doilea, la fel de provocator, care este proporţia reală în care eforturile făcute pentru înlăturarea acestor violări determinate de intoleranţă contribuie realmente la instaurarea şi consolidarea păcii. Evident, eforturile lui David Little de a nuanţa acest delicat subiect nu sînt singulare în volumele recenzate aici. Acelaşi subiect este studiat şi de Natan Lerner, de la Tel Aviv University, în contextul practicii ONU. El monitorizează cronologic modalităţile în care comunitatea internaţională a studiat problemele legate de drepturile religioase ale omului în perioada de după înfiinţarea ONU. Observaţia esenţială în acest demers este ca în toate instrumentele elaborate şi folosite de ONU în chestiunea drepturilor religioase ale omului, termenul *religie* nu a fost niciodată definit. Dacă această lacună nu vi se pare suficientă pentru a înţelege cît de fragil este echilibrul acestor instrumente, atunci poate că vi se va părea semnificativ faptul că sistemul ONU de protecţie a drepturilor religioase ale omului nu include în prezent nici un tratat separat, clar şi complet, obligatoriu, referitor la această problemă.

„*Rolul organizaţiilor neguvernamentale seculare în cultivarea şi înţelegerea drepturilor religioase ale omului*" este descris de Michael Roan, de la Project Tandem, în vreme ce James Finn, de la Freedom Review, analizează rolul jucat de mass-media în acelaşi context. Michael Roan explorează felul în care NGO-urile au determinat substanţiale schimbări legislative, dar (după modelul propus de David Little în studiul amintit mai sus) sugerează că organizaţiile cu un background umanist şi pragmatic ar trebui să-şi reexamineze mandatele, pentru a înţelege că acţiunile lor sînt foarte rar neutre, în condiţiile în care convingerile intime, fie ele religioase sau ateiste, influenţează major procesul de luare a deciziilor. Pentru James Finn, lucrurile

nu stau altfel, chiar dacă se referă la media. Finn sugerează însă că media are o dependenţă suplimentară faţă de patronii de presă şi faţă de audienţă, care complică, adesea exponenţial, posibilităţile de găsire a unei atitudini de obiectivitate în raport cu subiectul cercetat. Pentru el, media devine în aceste circumstanţe o parte a problemei şi în consecinţă o parte necesară a soluţiei, fiind în ambele cazuri un aliat puternic, care trebuie să-şi menţină neutralitatea, dar şi capacitatea de examinare atentă.

Studiile de caz se referă la cîteva zone geografice şi reprezintă un „eşantion" semnificativ pentru o perspectivă globală: Germania (Martin Heckel, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen), Marea Britanie (Peter Cumper, The Nottingham Trent University), Europa de Est (Tamás Földesi, Eötvös Lóránd University, Budapesta), statele balcanice (Paul Mojzes, Rosemont College), Rusia (Harold J. Berman, Emory University), Orientul Mijlociu (Said Amir Arjamand, State University of New York), Israel (Asher Maoz, Tel Aviv University), Africa de Sud (Lourens M. du Plessis, Univeristy of Stellenbosch), America Latină (Paul E. Sigmund, Princeton University), America Centrală (Stanley Muschett Ibarra, Unversidad Santa Maria la Antigua, Panama) şi Statele Unite ale Americii (John Witte jr., Emory University şi M. Christian Green, University of Chicago). Articolele lui Tamás Földesi şi Paul Mojzes surprind cu o fidelitate notabilă situaţia drepturilor religioase ale omului în zona geografică ce se recomandă, teoretic, de interes major pentru cititorii revistei *Altera*. Pentru Tamás Földesi, impasul înregistrat cel mai adesea ca stare de fapt în statele Europei de Est are în mare măsură explicaţii legate de mentalităţi şi de prejudecăţi. La toate aceste consideraţii preliminare, se adaugă eşecurile modelelor particulare de tranziţie legislativă de la comunism, în timpul Marii Transformări, cum numeşte Mojzes ceea ce noi ezităm cel mai adesea să definim cînd ne gîndim la ultimii şase ani, de exemplu. Articolul lui Paul Mojzes poate fi lesne găsit în nr. 2 al revistei *Altera*.

Considerente teoretice la problematica volumului mai adaugă T. Jeremy Gunn (National Committe for Public Education and Religious Liberty), care analizează Convenţia Europeană a Drepturilor Omului, Dinah Shelton (Santa Clara University) şi Alexandre Kiss (Strasbourg International Institute of Human Rights), care propun schema preliminară a unui model de lege a libetăţii religioase şi John T. Noonan (United States Court of Appeals), care discută idealurile şi tensiunile demersurilor din domeniul drepturilor religioase ale omului.

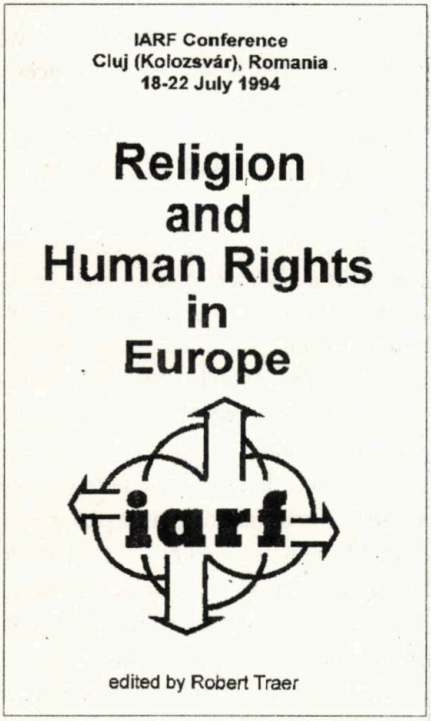
Pentru Dinah Shelton şi Alexandre Kiss, un studiu de caz foarte potrivit este atît de mult mediatizata *Fatwa* emisă împotriva lui Salman Rushdie, după publicarea *Versetelor Satanice*. Legile islamice împotriva blasfemiei şi soluţiile căutate de avocatul lui Rushdie pentru a le anula efectele par să esenţializeze excelent zona în care are loc impactul dintre toţi factorii discutaţi de autorii acestei solide antologii.

Volumul al II-lea, *Perspective religioase*, reia tematica primului volum, analizînd implicaţiile de ordin teologic şi spiritual ale conflictelor inter-religioase. Cartea este prefaţată de episcopul anglican Desmond Tutu, iar cadrul teoretic este definit de

Martin E. Mary (University of Chicago), Wolfgang Huber (episcopul lutheran al Berlinului), James Wood Jr. (Baylor University), Max L. Stackhouse (Princeton University), Stephen Healey (Boston College), Charles Villa-Vicencio (University of Cape Town) şi John E. Coons (University of California). O selecţie de circa 200 de pagini din acest volum va fi publicată în traducere în Revista Română de Teologie, în numărul din această iarnă. O altă selecţie, de 100 de pagini a fost publicată recent în revista de Drept a Universităţii Emory din Atlanta.

Studiile de caz se referă la creştinism (Luke Timothy Johnson, Emory University; J. Bryan Hehir, Harvard University; William Johnson Everett, Andover Newton Theological School şi Jean Bethke Elshtain, University of Chicago), la iudaism (David Novak, University of Virginia; Michael J. Broyde, Emory University; Irvin Cotler, McGill University; Michael S Berger şi Deborah E. Lipstadt, Emory University), precum şi la islam (Abdullahi Ahmed An-Na'im, Emory University; Riffat Hassan, University of Louisville şi Donna Arzt, Syracuse University).

Drepturile religioase ale omului din perspectivă globală este o antologie care a căpătat deja, în cele cîteva luni de la publicare, autoritatea unui instrument esenţial în domeniu. ❑



Religion and Human Rights in Europe

ROBERT TRAER - EDITOR

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR RELIGIOUS FREEDOM

OXFORD 1995

Volumul reuneşte textele conferinţei IARF la Cluj, în iulie 1994. La data aceea, peste o sută de membri ai IARF se reuneau în clădirea Seminarului Teologic Protestant, pentru a discuta relaţia între religie şi drepturile omului în Europa. Comunicările au acoperit o arie de subiecte largă, dar în volum ele au fost grupate în patru secţiuni: *Biserică şi Stat. Contexte europene. Drepturile minorităţilor în România. Strategii de sprijinire a drepturilor omului.*

Un subiect de interes particular pentru conferinţă a fost situaţia minorităţilor din România.

Cîteva din comunicările publicate în volum se referă la experienţa unitarienilor transilvăneni.

Despre această comunitate scriu János Erdő şi Judit Gellérd, în vreme ce Tokay György se referă la contextul social românesc, iar Anikó şi Donald Szánthó Harrington descriu experienţa lor în Ardeal.

Contextele europene studiate includ raporturile între Biserică şi Stat în cantoanele elveţiene, toleranţa religioasă în Olanda, legea secularităţii în Franţa, modificările intervenite în relaţiile stat-biserică în republicile din fosta Uniune Sovietică, experienţa Marii Britanii şi conflictul religios din Irlanda de Nord.

Volumul se încheie cu sugestii de strategii pentru sprijinirea drepturilor omului, pentru „clădirea comunităţii" în zonele unde libertatea religioasă este în pericol. ❑

(Liviu Vânău)

ANUL II. 1996

altera 4

Contents

Editorial 5

HUMAN RIGHTS AND RELIGION

W. Cole Durham, Jr.

Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework 7

The author's aim is to elaborate a framework within one can see the range of institutional possibilities for implementing religious freedom in legal systems around the world, and to consider in the process a series of philosophical and practical issues raised as one considers various aspects of the framework. He begin describing the underlying cultural differences that create rifts and tensions wich can only be resolved by providing enhanced protection for religious freedom throughout the world. Finally, the author concludes by briefly summarizing some of the normative implications of emerging consensus on religious freedom.

John Witte, Jr.

Law, Religion and World Peace 50

Religion is an ineradicable condition of human lives and communities. The author develops this simple and counterintuitive argument, in three parts. First, he argues that all laws (including human rights laws) have necessary religious sources, dimensions, and analogues. Second, he argues that the modern movement for human rights law has impoverished, even bankrupted itself, by its conventional deprecation of the roles and rights of religion. Third, the author argues that religious ideas and institutions need to be drawn into a healthy regime of law, democracy and human rights, and gives illustrations from his own tradition of Christianity to illustrate this point.

Louis Henkin

Human Rights and Competing Ideas.
Religion and Other Traditional Ideologies. 70

According to the author, religion is not a single or simple idea, and its relation to the idea of rights is neither single nor simple. The major religions can fairly claim ancestry to values central to human rights: right and wrong; good and evil; justice and injustice; legality and illegality; the essential equality of human beings; the equal protection of the laws. The idea of rights reflects principles of interpersonal morality; the major religions reflected principles of interpersonal morality without an idea of rights.

Adamantia Pollis
Eastern Orthodoxy and Human Rights 80
This study scrutinises one aspect of the broad problem of a shared value system between western and eastern Europe; namely, the extent to which the religious heritage of Eastern Orthodoxy, practicated in the Balkans, Russia, and other East European states, is compatible with the Western conception of individual rights. The analysis will focus on, but not be limited to, Greece, the only Eastern Orthodox State currently a member of the European Community and never under communist rule.

DIALOGUE

Faith and Tolerance 98
A debate organised by the Intercultural Center of the Pro Europa League on the occasion of the "Week of Tolerance" in Tîrgu-Mureş. The participants — representatives of different churches and NGOs — discussed the problem of religious tolerance/intolerance in Romania.

CASE STUDY

Attila Varga
Constitutional Regulations of the Churches in Romania after 1918 115
After 1918 due to the constitutional regulations the Hungarian religions from Transylvania became minorities. The present study analyses the situation of the churches in different historical periods.

ALTERA PARS

Gabriel Andreescu
Witnesses of Jehova:
A Radiography of a Violation of the Religious Freedom 125
The Witnesses of Iehova were planning to organise an international congress in Bucharest between 19-21 July 1996. The Patriarch of the Romanian Orthodox Church, Teoctist sent a declaration to the press against this meeting. The General Secretary of the Romanian Government prohibited the meeting in Bucharest. The present essay describes the circumstances.

DOCUMENT

Declaration on the Elimination of all Forms of Intolerance
and of Discrimination based on Religion or Belief 133

The Cairo Declaration on Human Rights in Islam 137

István Haller

Adaptation of Human Rights to the Islamic Tradition 143

The author explains the reasons behind the adopting of The Cairo Declaration on Human Rights by the Islamic states, comparing with other human rights documents.

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Dezső Buzogány

From Intolerance to Tolerance 148

A description of the evolution of the philosophy of tolerance in Transylvania in the second part of the 16th Century. In January 1571 the principle of religious tolerance was proclaimed in Tîrgu-Mureş. Due to this, there were no religious wars in this part of Europe.

RESTITUTIO

Documents of the 1700 Coucil 166

Greta-Monica Miron

The Religious Union and the Romanian Self-Consciousness 171

The author presents the circumstances and consequences of the religious unification with Rome and the forming the Romanian Greek-Catholic Church in Transylvania.

Mihály Spielmann-Sebestyén

The Union with Rome in the Hungarian Historiography 185

A study focusing on the Hungarian Historiography's positions concerning the birth of the Romanian Uniate Church in Transylvania.

REVIEWS

Journal of Ecumenical Studies, vol. 33/1 199

Grammatiche di Pace 201

Cross Curents, Winter 1995—1996 202

Religious Human Rights in Global Perspective 203

Religion and Human Rights in Europe 206

PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Târgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvment in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very begining of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than six years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

The quartely **altera** *is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of diversity, ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as european integration.*

• *Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) și BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.*
• *Opțiunile exprimate în articolele publicate aparțin autorilor.*
• *Articolele nepublicate nu se restituie.*
• *Drepturile de publicare sînt rezervate.*

Grafica: *Mana Bucur*
Tehnoredactare: *László Zsolt Pápai*
Culegere: *Mihaela Ignat, Judit-Andrea Kacsó*
Tipărit la *S.C. MEDIAPRINT S.R.L. Tg.-Mureș*
ISSN 1224-0338

Lei 5000

ANUL II. 1996

altera 5

ETNIC • NAȚIONAL • MULTINAȚIONAL

Ingmar Karlsson
• NAȚIONALISM ȘI MINORITĂȚI DIN PERSPECTIVĂ EUROPEANĂ

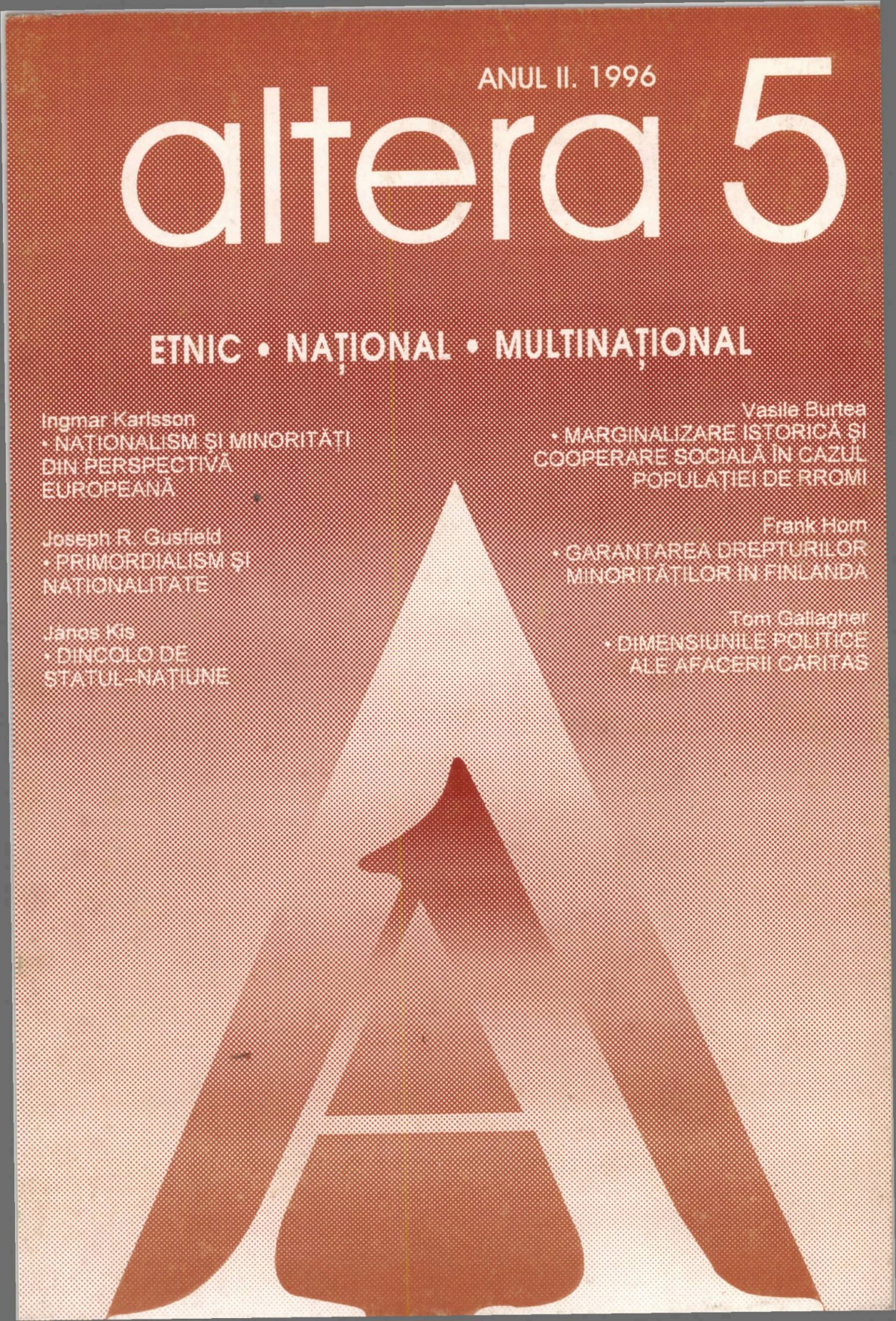
Joseph R. Gusfield
• PRIMORDIALISM ȘI NAȚIONALITATE

Janos Kis
• DINCOLO DE STATUL-NAȚIUNE

Vasile Burtea
• MARGINALIZARE ISTORICĂ ȘI COOPERARE SOCIALĂ ÎN CAZUL POPULAȚIEI DE RROMI

Frank Horn
• GARANTAREA DREPTURILOR MINORITĂȚILOR ÎN FINLANDA

Tom Gallagher
• DIMENSIUNILE POLITICE ALE AFACERII CARITAS



Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu
Nicolae Harsanyi
Jakub Karpinski
Pierre Kende
Christoph Pan
Alan Phillips
Paul Philippi
William Totok
Dorin Tudoran
Varujan Vosganian

Secretar general de redacție:

István Haller

Redactori:

Anamaria Pop Mihály Spielmann-Sebestyén Liviu Vânău

---

altera *este o revistă trimestrială editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.*

Abonamente

în România: 40.000 lei/4 numere; în străinătate: 80 USD/4 numere (cheltuieli poștale incluse)
Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera
Liga PRO EUROPA
4300 Tîrgu-Mureș, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154,
Tel/fax: 40-(0)65-168549, 40-(0)65-217584
E-mail: altera@lpe.sbnet.ro

ANUL II. 1996

altera 5

Cuprins

Editorial 5

ETNIC • NAȚIONAL • MULTINAȚIONAL

Ingmar Karlsson.
Naționalism şi minorități din perspectivă europeană 7
Joseph R. Gusfield
Primordialism şi naționalitate 14
Françoise Thom
Naționalismul rusesc 23
Mart Nutt
Diferite naționalisme: cazul Estoniei 28
János Kis
Dincolo de statul–națiune 37

DIALOG

Relația majoritate–minoritate în Europa de Est 71

STUDIU DE CAZ

Vasile Burtea
Marginalizare istorică şi cooperare socială
în cazul populației de rromi 98

DOCUMENT

Recomandarea 1203 (1993) 110
Renate Weber
O recomandare specifică pentru o minoritate aparte 114

CONVERGENȚE TRANSILVANE

Aurelian Trișcu
Străvechi valori culturale românești
în arhitectura ecleziastică din Transilvania 119
Paul Niedermaier
Multiculturalitatea în concepția spațială
a bisericilor medievale din Transilvania 122

FEȚELE EUROPEI

Frank Horn
Garantarea drepturilor minorităților în Finlanda 126

ECUMENICA

Charalambos K. Papastathis
Statutul Muntelui Athos în dreptul public elen 154

ALTERA PARS

Tom Gallagher
Dimensiunile politice ale afacerii Caritas 173

RECENZII

La Roumanie contemporaine 187
Sudden Rage at Dawn — Violence Against Roma in Romania 192

English Summary 196

Editorial

Istoria ultimului secol şi jumătate în Europa Centrală dezvăluie o situaţie paradoxală: în ciuda modernizării naţiunilor sale, în pofida aderării lor treptate la sistemul de protecţie a drepturilor minorităţilor, potenţialul de conflict n-a dispărut în totalitate nicicînd. Nu puţini susţin că regiunea este, în ciuda angajamentelor sincere sau a pretenţiilor de circumstanţă, o regiune mai degrabă consumatoare decît producătoare de stabilitate, în care modelele, fie ele statul-naţiune, fie economia de piaţă, sînt importuri, iar grefarea lor pe un corp social etern nepregătit este, foarte adesea, urmată de fenomenul de respingere. Nu de puţine ori explicaţia acestei „retardări" istorice a fost găsită în faptul că întreaga zonă este tributară fetişului naţiunii şi statului naţional, o obsesie de care n-au scăpat elitele autohtone.

Dedicăm acest număr al *Alterei* studiilor care caută un răspuns la comandamentul transformării în profunzime a contractului social dintre cetăţeni şi stat în această parte de lume, dar simultan şi a relaţiilor intercomunitare în cadrul aceluiaşi stat. Moştenirea Revoluţiei Franceze, îndeosebi a individualismului său radical, care a creat tipul iluzoriu al cetăţenului insensibil la distincţii religioase, etnice sau lingvistice, se dovedeşte un balast istoric greu de lepădat, dificil de reformat, dar periculos de ignorat. Naţiunile central-europene sînt puse din nou într-o situaţie limită: ar fi timpul să se conecteze la complicatul sistem al echilibrelor dintre individualism şi colectivism, să dea răspunsuri coerente la dialectica globalismului şi localismului, în condiţiile în care, din diferite pricini, (cea din urmă fiind comunismul), devenirea lor de sine, confortul identitar, n-au fost încă atinse.

Cu cît mergem mai spre estul continentului, în chiar măruntaiele imperiului recent expiat, naţionalismul se oferă ca o ideologie onorabilă (vezi studiul lui Mart Nutt), coincizînd cu opţiunea pentru democraţie şi liberalism. O situaţie istoric mai apropiată în multe privinţe de secolul XIX european, decît de sfîrşitul celui de-al XX-lea. Cine ar cuteza, cu mîna pe inimă, să-i anatemizeze pe estonii, letonii, moldovenii, azerii, armenii sau ucrainenii, care, scăpaţi de sub o dominaţie deloc neutră etnic, în ciuda frazeologiei oficiale, investesc o maximă energie în a apuca, la acest sfîrşit de veac, reîntîlnirea cu ei înşişi. Paralel, marea naţiune ex-imperială, trăieşte obsesia noului statut minoritar şi criza imaginarului colectiv, pendulînd, cu o amploare care riscă să deranjeze din nou pionii de pe tabla de şah a istoriei, între expansionismul endemic şi implozia iminentă. Studiul cercetătoarei Françoise Thom este pe deplin lămuritor.

Nu pot fi neglijate nici complicaţiile pe care însăşi modernizarea le aduce cu sine, jocul fragil al primordialismelor şi elementelor a ceea ce, aproape unanim, ne-am obişnuit să numim progres. Regretatul profesor Aluaş de la Cluj obişnuia să-şi contrarieze auditoriul cu afirmaţii şocante, între care una preferată, şi anume că nu toate naţiunile sînt capabile de progres. Nu făcea nici un secret din faptul că simptome ale acestui beteşug se găseau, vai,

într-o proporţie îngrijorătoare şi la propriul său popor. Studiul lui Joseph R.Gusfield, chiar dacă numai temperat optimist, contrazice, spre uşurarea noastră, această teorie. Nu mai puţin fascinantă este, sub ochii noştri, naşterea în „bătrîna" Europă a unor identităţi noi. Cea mai spectaculoasă, mai contradictorie, dar poate şi cea mai ignorată dintre aceste zămisliri, este cea a etniei romilor. Lipsită de „teritoriu naţional", marginalizată şi asimilată mai degrabă unei caste inferioare decît unei etnii, minoritatea europeană a romilor este în plin proces de geneză şi reconsiderare a parteneriatului său cu celelalte comunităţi europene. Înzestrată cu ştiinţa supravieţuirii pe care ne-o explicitează în studiul său Vasile Burtea, populaţia romilor are de optat între formula conservatoare şi cea a modernizării, o cale pe care a pornit prin trecerea, în ultimii ani, de la nomadism la sedentarism, de la ruralism la urbanism.

Cum va evolua sistemul de parteneriate colective care ar putea, în timp, asigura atît stabilitatea reală, cît şi depăşirea sindromului zidului ce se surpă peste noapte? János Kis nu face nici un secret din convingerea sa că acest lucru se poate întîmpla dacă şi numai dacă se va reforma însuşi statul-naţional central-european, atît de drag tuturor, atît de comod şi la îndemînă, ca un loden de veşnică trecere. Punînd între paranteze cu rafinament şi elocinţă discuţiile bizantine la modă în acest teritoriu (drepturi individuale-drepturi colective, minorităţi-majorităţi), prestigiosul autor arată cu degetul spre esenţă. Convins liberal, el atribuie acestei doctrine, oarecum vlăguite prin preluarea de către alţii, capacitatea de a construi, dacă va îngloba lecţia eşecului individualismului atotbiruitor, un sistem elastic şi flexibil de loialităţi multiple într-un stat al naţiunilor asociate. Idee care, pentru a face dreptate meleagurilor pe care trăim, a fost vehiculată, chiar dacă în forme puţin diferite, şi de autori autohtoni. Un teoretician al minorităţii maghiare din România (Géza Szőcs) vorbea mai deunăzi de co-naţiune, iar prea modestul Sándor N. Szilágyi a şi cuantificat-o într-o nemeritat de puţin cunoscută lege a comunităţilor etnice, în care hotarul dintre majoritate şi minoritate este, cu mult bun simţ, anihilat.

Pînă la urmă rămîne speranţa ca aceste studii să poposească şi pe mesele politicienilor, acolo unde, ne place sau nu, deciziile providenţiale (sau idioate) se iau. Poate a sosit timpul să fim chiar mai mult decît indulgenţi cu noua clasă politică a Europei Centrale. Ea este pe cale să facă saltul istoric peste timp, aderînd la Europa instituţională şi chiar să realizeze, cu destul dinamism, dezideratele elitelor intelectuale care au făcut revoluţia anti-comunistă. Cine ar fi cutezat să bage mîna în foc, cu numai un an înainte, că parteneriatul româno-maghiar, bunăoară, sau încheierea războiului (chiar dacă în coadă de peşte) din fosta Iugoslavie, vor deveni realităţi?

Naţionalism şi minorităţi din perspectivă europeană

INGMAR KARLSSON

Prăbuşirea comunismului nu a condus la pacea veşnică, aşa cum mulţi şi-au imaginat în perioada Crăciunului din anul 1989. În locul ei, o nouă fantomă bîntuie Europa: fantoma naţionalismului. Putem vedea zilnic exemple ale ravagiilor sale în fosta Iugoslavie, dar naţionalismul poate fi observat şi în alte forme ale sale, care ne vor afecta în diferite feluri în următorii ani.

Polonia, Ungaria, România, Bulgaria şi recent divizata *Cehoslovacie* şi-au recăpătat suveranitatea după o perioadă în care independenţa lor nu era mai mult o simplă formalitate. Au reapărut *Estonia, Letonia şi Lituania*, şi de asemenea *Georgia* şi *Armenia*. Pe lîngă acestea, mai există şi un al treilea grup de ţări care sînt acum independente, dar care anterior fuseseră încorporate în structuri multinaţionale. Acest grup include ţările din *Comunitatea Statelor Independente*, pe cele din fosta *Iugoslavie* şi *Slovacia*.

O a patra categorie o reprezintă grupurile etnice cărora le-au fost acordate diferite grade de autonomie în interiorul unor state cu recunoaştere internaţională — de exemplu *Catalonia*, *Scoţia*, locuitorii vorbitori de limbă germană ai *Tirolului de Sud* şi suedezii din *Finlanda*. Al cincilea grup îl constituie *minorităţile etnice lipsite de statut autonom*, dar care au o naţiune–mamă care le protejează interesele într-o măsură mai mare sau mai mică — de exemplu maghiarii din Slovacia, minorităţile germane din fosta Uniune Sovietică, ruşii din statele baltice şi grupurile de populaţie turcă din Bulgaria. În plus, mai există *minorităţile „nereprezentate"*, adică mai mult de 30 de popoare fără o naţiune–mamă, care trăiesc în multe părţi ale Europei, pentru a nu mai menţiona cele 100 de minorităţi naţionale din interiorul fostelor graniţe ale Uniunii Sovietice. Această categorie de *„nereprezentaţi"* include bretonii, frizii, rutenii, sorbii, găgăuzii, pomacii şi ladinii.

Întrebarea care se pune acum cu un accent crescînd este: cum vor fi acceptate cererile de drepturi naţionale şi culturale ale acestor minorităţi care în mod curent nu au un purtător de cuvînt sau o forţă care să le protejeze şi susţină?

În ciuda unei lungi istorii europene, aproximativ 7-8 milioane de *romi* pot fi încadraţi în acest grup. Problema viitorului lor în ţările care aparţineau Pactului de la Varşovia şi în fosta Iugoslavie va fi, fără îndoială, una dintre cele mai dificile probleme umanitare din Europa în următorii ani.

Numeroasele grupuri de *imigranţi ne-europeni* care încearcă să îşi păstreze caracteristicile naţionale şi culturale în ţările de adopţie se află într-o situaţie similară. Cu aproximativ 10-12 milioane de imigranţi musulmani, în special din ţările mediteraneene şi din fostele colonii, Europa Occidentală se luptă deja cu întrebarea dacă nu cumva monoculturalismul ar trebui înlocuit cu multiculturalismul. Astfel, apar noi provocări la ceea ce e privit în mod curent ca identitate naţională, înainte chiar de trasarea contururilor clare ale problemelor asociate cu minorităţile în Europa.

Pentru societăţile industriale europene, predominant monoculturale, se poate afirma că problema este triplă. În primul rînd: în ce măsură ar trebui să fie deschise imigrării viitoare, incluzînd refugiaţii? În al doilea rînd: ce elemente din identitate religioasă, culturală, lingvistică şi de colectivitate trebuie să fie tolerate, respinse sau promovate de către politica guvernamentală? Multiculturalitatea are o varietate de sensuri diferite, pornind de la întrebarea dacă trebuie să se permită fetelor musulmane să poarte voal în şcoli, pînă la probleme de bilingvism şi programe analitice multiculturale. În al treilea rînd: sînt în stare liderii politici să învingă sentimentele anti-imigraţie ale electoratului lor pentru a promova deplina integrare politică a imigranţilor şi a copiilor lor?

Dacă nu reuşim să dăm răspunsuri potrivite la aceste întrebări, putem anticipa sentimente şovine şi mai accentuate în toată Europa Occidentală şi dezvoltarea continuă a partidelor politice anti-imigraţie şi xenofobe, în special dacă actuala recensiune şi ratele înalte ale şomajului vor persista.

Frica de viitor şi un sens al dezrădăcinirii resimţite în societăţile care parcurg un proces de transformări rapide sînt alţi factori aflaţi în spatele partidelor naţionaliste cu orientare de dreapta, cum ar fi „Front National" în Franţa, „Vlaams Block" în Belgia sau republicanii din Germania.

O altă formă a naţionalismului este *regionalismul* şi *„renaşterea folclorică"*, care străbat în prezent Europa Occidentală, atît în forma protestului împotriva unei integrări europene, văzută ca avînd o multitudine de consecinţe, cît şi ca o ameninţare pentru identitatea naţională şi regională sau ca o mişcare cu rădăcini mai adînci, ca de pildă în Bavaria. Unele direcţii naţionaliste din această categorie, de exemplu cele din Scoţia, Catalonia sau Lombardia sînt explozive din punct de vedere politic, şi au nuanţe separatiste.

Cea de-a zecea şi ultima variantă ar putea fi calificată ca naţionalismul sau *şovinismul de bunăstare*, care se bazează pe convingerea că ţara ta natală este cea mai bună în toate privinţele şi, în concluzie, eşti îndreptăţit să te aperi împotriva unui mediu ameninţător.

Spre deosebire de alte țări europene ca Franța sau Germania, naționaliștii de stînga de acest tip sînt mult mai gălăgioși în Suedia decît opozanții lor de dreapta.

Statele naționale au la îndemînă trei opțiuni în încercările de a rezolva problemele minorităților lor. Se poate insista pe *loialitate* — cu alte cuvinte, minoritățile etnice ar urma să fi asimilate. Înainte de 1957, limba finlandeză era interzisă pe terenurile de joacă ale școlilor din Torne Valley, în partea suedeză a granitei dintre Suedia și Finlanda, iar bibliotecile locale achiziționau cărți în orice limbă cu excepția finlandezei. Scopul aparent al politicii de acest tip este de a acorda minorităților aceleași posibilități de afirmare în carieră și de avansare ca și restului populației. De fapt, se așteaptă ca minoritățile să ajungă la concluzia lipsei de valoare a caracteristicilor specifice proprii.

O altă soluție poate fi caracterizată ca *dominanță* sau segregare prin forță. Politica sîrbă în Kosovo urmează acest model care nu e exclus să fie aplicat atît în Caucaz, cît și în Asia Centrală. A treia soluție este de a *ignora pur și simplu ideologiile naționaliste*. Astfel, fie că se stabilește un sistem federal cu autodeterminare regională, fie politica este guvernată de o *ideologie multiculturală* în cadrul căreia cetățenia și drepturile civile nu au conotații etnice.

Nu avem la dispoziție nici o soluție standard. Fiecare situație este unică, depinzînd de mărimea relativă a grupurilor de populație implicate, de structura lor socio-culturală, de repartizarea geografică și istorică și de relațiile politice dintre grupuri, în special conflictele etnice vechi care nu au fost încă uitate. Obiectivul trebuie să fie stabilirea unei solidarități și identități naționale generale care să nu blocheze ocaziile pentru diferitele grupări etnice de a-și cultiva caracteristicile distinctive proprii. Elveția este exemplul perfect al unei astfel de soluții din moment ce identitatea elvețiană este adăugată identităților germană, franceză și italiană fără să le amenințe. Inclusiv populația reto-romană beneficiază de protecția efectivă acordată unui grup minoritar.

Dacă e să construim un spirit național general, nu este suficient să se promoveze activ identitatea specială a grupurilor minoritare sau să li se garanteze drepturile în legislațiile țărilor respective. Ar trebui de asemenea să existe discriminare pozitivă, adică trebuie să li se acorde mai mult decît egalitate politică și culturală. Astfel, autonomia este soluția cea mai potrivită, dar acesta este un concept cu un larg spectru de interpretări. O politică pentru minorități nu se poate baza pe un anume stereotip, ci trebuie adaptată la o situație anume a minorității respective. Minoritatea germană din Belgia are modelul său, la fel germanii din sudul Iutlandei și danezii din Schleswig–Holstein. Locuitorii din Åland din Marea Baltică sau cei din Insulele Faerøer pe de altă parte, au soluțiile lor proprii de autonomie.

Poate că soluțiile multora din problemele naționale care au apărut în ceea ce a fost Iugoslavia și țările Pactului de la Varșovia se pot baza pe propuneri care anterior fie că au existat numai pe hîrtie, fie că au fost doar parțial încununate de succes.

La congresul Partidului Social-Democrat Austriac din 1899, doi proeminenţi austro-marxişti, Karl Renner şi Otto Bauer, au prezentat o propunere pentru rezolvarea problemelor naţionale din Imperiul Habsburgic. Din propunerea lor se poate desprinde un model pentru statele multinaţionale moderne şi se poate evita repetarea tragediilor din Bosnia-Herţegovina, Krajna şi Slavonia. Ideea lor era transformarea Imperiului Austriac într-un *„stat federal al naţionalităţilor"*, printr-o combinare a autonomiei demografice şi teritoriale. Corpurile administrative autonome urmau să fie stabilite pe baza naţionalităţii. Camere parlamentare naţionale, alese în mod direct urmau să se facă responsabile de legislaţia şi administraţia publică în problemele legate de regiunile proprii. Aceste camere „naţionale" urmau apoi să formeze federaţii „naţionale" omogene care să se ocupe în mod autonom de problemele legate de grupurile lor etnice la nivelul statului. Problemele de interes general ale cetăţenilor urmau să fie rezolvate de un parlament al statului. Nici un grup nu urma să beneficieze de „întîietate naţională". Se poate afirma că cheia întregului concept era autoguvernarea la nivel local, dreptul de veto în problemele de interes crucial, acordate fiecărui grup etnic şi cooperarea la nivel statal.

În imperiul otoman în secolul al XIX-lea toţi supuşii care nu erau de religie islamică aparţineau unui „millet", un concept de naţionalitate bazat pe credinţa religioasă. Biserica iudaică şi cea creştină formau „millete" de acest tip, beneficiind de o independenţă considerabilă sub supravegherea propriilor lor lideri religioşi care erau răspunzători faţă de sultan cu privire la asigurarea plătirii impozitelor imperiale. În cazul armenilor, „naţiunea" etnică coincidea ce cea religioasă, însă „milletul" grec cuprindea nu doar etnicii greci, ci şi pe ortodocşii bulgari, sîrbi, români sau arabi. Între aceste „millete" nu exista nici o segregaţie sau diviziune teritorială, din moment ce trăiau împreună, alături de vecinii lor musulmani. În Asia Centrală şi în Caucaz, o formă modernă a principiului milletului ar restabili tradiţiile istorice şi ar putea atenua conflictele.

Protecţia internaţională a minorităţilor presupune de asemenea tratate prin care statele îşi asumă obligaţii speciale. În acest caz poate fi folosită experienţa perioadei de după primul război mondial.

Conform principiilor wilsoniene ale dreptului naţiunilor la autodeterminare, au fost create noi state naţionale. Totuşi, 25-30 milioane de oameni se aflau dincolo de frontierele naţiunii lor. Ideea a fost că drepturile lor trebuie reglementate prin tratate, a căror îndeplinire să fie urmărită de Liga Naţiunilor. Cu toate acestea, cele mai multe probleme legate de minorităţi s-au ivit în ţările ce au fost învinse în război sau care erau aproape distruse. Ţările victorioase nu trebuiau să se conformeze aceloraşi cerinţe. Aceasta a avut ca rezultat că tratatele au fost privite ca unilaterale, fiind semnate sub presiune. Acesta este unul din motivele pentru care sistemul a eşuat.

Poate că este din nou timpul să apară ideea unui sistem de tratate, de exemplu în forma unui acord de bază între o minoritate, statul în care această minoritate

trăiește și statul ce constituie „națiunea-mamă" a respectivei minorități. Un astfel de acord ar defini drepturile și obligațiile minorității și ar permite contribuția „puterii protectoare" la găsirea unor soluții, fără a ataca frontierele sau suveranitatea statului în cauză. Nu ar fi necesar ca un astfel de acord să fie imuabil, iar părțile implicate l-ar putea modifica pentru a întîmpina orice situație viitoare specifică. Un acord model, standard, ar putea totuși ușura negocierile și ar putea da încredere ambelor părți că au ceva de cîștigat. Tratatele dintre Ungaria și Slovacia și cel dintre Ungaria și România pot fi considerate ca reprezentînd vechile idei ale Ligii Națiunilor.

Apar noi amenințări la ceea ce privim în mod obișnuit ca identitate națională, înainte de a fi trasate contururi clare pentru soluțiile problemelor legate de minorități în Europa. Sub impactul valului de imigrări, care sînt de abia la început, ne deplasăm inexorabil spre o Europă multirasială, cu o pluralitate de credințe religioase.

Una dintre cele mai mari tragedii ale războiului din fosta Iugoslavie este că o societate caracterizată prin coexistența catolicismului, ortodoxismului, iudaismului și islamismului este acum distrusă. Una dintre principalele îndatoriri actuale ale politicienilor europeni este să nu permită acestui război înspăimîntător să distrugă definitiv visul unei Europe armonioase, multiconfesionale și multiculturale.

Ratele naturalizării în Europa sînt scăzute comparativ cu cele din Statele Unite sau din Australia. Unele țări, cum e Franța, permit acordarea cetățeniei copiilor emigranților care se nasc în această țară (jus soli), în timp ce alte țări, cum ar fi Germania, urmează principiul conform căruia naționalitatea e moștenită (jus sanguinis). În Germania, cetățenia e privită ca sfîrșitul unui lung proces de integrare, în timp ce în Suedia cetățenia este privită ca un mijloc de integrare. Aceste diferențe nu ar prezenta o mare importanță internațională dacă nu ar exista decizia Uniunii Europene prin care cetățenii din interiorul comunității au dreptul la libera circulație. Astfel, capătă importanță faptul că o persoană născută în Franța, de origine nord-africană, se poate stabili oriunde în Europa, în timp ce turcii născuți în Germania, nu.

Astfel, diferențele dintre țările europene cu privire la legile cetățeniei, admiterea refugiaților și deschiderea spre acceptarea etnicilor din țările vecine contează mai mult decît granițele dintre țările Europei de Vest. Regulile generale cu privire la drepturile pe care ar trebui să le aibă imigranții și la bazele pe care trebuie acordată cetățenia sînt chestiuni dificile din moment ce ating însăși esența ideii de suveranitate naturală. Însă idealul unei case comune a Europei va rămîne incomplet pînă ce nu se va ajunge la un acord în aceste probleme. Mai mult, există pericolul ca o populație numeroasă, născută în Europa, însă lipsită de cetățenie europeană, să nu fie inclusă în viața politică europeană.

Oamenii politici vor avea nevoie de multă fantezie creativă pentru a aduce soluții acestor probleme majore atît pentru sfîrșitul acestui secol, cît și pentru

viitor. În cazul minorităţilor etnice indigene, problemele cauzate de imigraţie nu pot fi rezolvate în cadrul statului naţional tradiţional. Ele trebuie rezolvate într-un context european prin continuarea unei abordări supranaţionale şi a unei extensii a drepturilor regionale şi minoritare. Aceasta ar face posibilă apariţia treptată a unei identităţi europene generale, constituită dintr-o serie de identităţi modificate şi suplimentate de diferite identităţi naţionale şi regionale.

În viitor, locuitorii Suediei vor avea o identitate regională principală — nu doar ca locuitori ai provinciei Småland, de exemplu, dar poate şi ca kurzi, bulgari din Turcia sau kosovo-albanezi din Småland. Identitatea lor secundară va fi cea de suedezi, iar la un al treilea nivel va fi identitatea nordică, cu posibila adăugire de „regiunea Mării Baltice". Al cincilea nivel va fi o identitate europeană. În cazul frizilor, cea de-a doua opţiune a lor va fi spre Olanda, cu excepţia cazului cînd provind din partea germană a Frisiei. La al treilea nivel, se vor simţi ca aparţinînd Beneluxului, iar cea de-a patra identitate a lor va fi cea europeană.

Conform istoricului francez Fernard Braudel, se poate spune că în urmă cu 500 de ani Europa era divizată în trei regiuni principale: una de sud–vest, una de est şi una nord–vestică. Acestea, la rîndul lor, erau divizate în subregiuni: de exemplu, Scandinavia era o subregiune a regiunii nord–vestice. Regiunile nu coincideau cu entităţile statale. Acest lucru este evident în special în cazul Imperiului Roman, în ciuda adăugirii cuvintelor „Nationis Germanicae" în secolul XV. În acel timp era imposibilă definirea elementelor politice în termeni etnici sau culturali din moment ce societăţile existau într-o asemenea multitudine de forme şi erau fragmentate în funcţie de straturile sociale şi de diviziunile sociale. Ţara natală a unei persoane nu coincidea neapărat cu ţara în care s-a născut. Această persoană putea avea două sau mai multe identităţi naţionale: ţara de naştere, o identitate naţională legală şi ţara de rezidenţă.

Ca rezultat al procesului de integrare europeană s-ar putea să ne reîntoarcem la o Europă a regiunilor, care a stat la originea emergenţei statelor naţionale. O dezvoltare de acest tip este probabil necesară dacă procesul de integrare care este pe cale să domine Europa în următorii zeci de ani va urma o cale armonioasă.

Numai o combinaţie de unităţi supranaţionale şi pluralism regional ne vor permite să construim acele atitudini cosmopolite necesare pentru a face faţă procesului de integrare din vest, procesului de dezintegrare din est şi presiunii imigraţiei de pe alte continente.

Dacă dezvoltările ulterioare se vor deplasa în această direcţie, vom asista într-o anume măsură la o reeditare a Imperiului Roman, dar, de această dată, cu accente post-industriale, secularizate şi cu o naţionalitate europeană. Cu alte cuvinte, va exista o Comunitate Europenă coerentă din punct de vedere ideologic şi economic care va cuprinde totodată un număr considerabil de regiuni sub-naţionale, ce se vor extinde frecvent peste frontierele politice tradiţionale.

Dacă aceasta se va întîmpla, naționalismul care a îmbolnăvit Europa cu atîtea ocazii în trecut va deveni, în sfîrșit, irelevant. Cînd o comisie a Ligii Națiunilor trasa frontierele dintre Ungaria, Polonia și Cehoslovacia, după primul război mondial, membrii comisiei au ajuns într-un sat dintr-o zonă de frontieră disputată din Munții Carpați. Întrebarea inițială a comisiei către săteni, referitoare la naționalitatea lor, a produs multă nedumerire. Atunci, întrebarea a fost reformulată: „Sînteți unguri, polonezi, cehi, slovaci, ucraineni sau ruteni?" Răspunsul sătenilor a fost „sîntem de-aici", un răspuns care lor li se părea și limpede și suficient.

Din punctul de vedere al sătenilor, întrebarea cărei națiuni îi aparții, era total nesemnificativă. Permiteți-mi să concluzionez, sperînd că Europa va evolua spre o situație, în viitorul nu foarte îndepărtat, cînd toți locuitorii continentului nostru, fără deosebire de origine etnică sau religioasă, vor putea răspunde la fel de sincer la întrebarea de unde sînt: *„Sîntem de aici"*. ❑

Traducere de Dana Rus

*

***Ingmar KARLSSON** (n. 1942), absolvent al Universității din Gothenburg, Facultatea de Științe Politice, în 1967. După terminarea studiilor, a devenit angajat al Ministerului de Externe. Din 1996 este ambasadorul Regatului Suediei la Praga. A publicat mai multe cărți, dintre care: **Islam and Europe — confrontation or coexistence** (1994), **Europe and the People — a European Nation or the Nations of Europe** (1996).*

Ingmar Karlsson, *Nationalism and Minority Issues from a European Perspective*, prezentat la seminarul internațional *Strategies for Ethnic Reconciliation*, desfășurat la Stockholm sub egida IDEA la 11 octombrie 1996, publicat cu permisiunea autorului.

Primordialism şi naţionalitate

JOSEPH R. GUSFIELD

În 1963, Free Press publica sub titlul *Vechile societăţi şi noile state: Căutarea modernităţii în Asia şi Africa* o culegere de studii scrise de opt renumiţi specialişti în domeniul ştiinţelor sociale. Editată de Clifford Geertz, această culegere reflectă interesul crescînd faţă de dezvoltarea naţiunilor noi. Greetz enunţa succint această problematică în propriul său studiu intitulat *„Sentimentele primordiale şi politica civilă în noile state"*: *„O formulare mai exactă a naturii problemei luate aici în discuţie ar fi accea că, privite ca societăţi, noile state sînt susceptibile de grave disfuncţionalităţi provenite din ataşamente primordiale"*. Prin *„ataşamente primordiale"*, un concept dezvoltat de Edward Shils, Geertz se referea la sentimentele care îşi au sursa în *„daturi comune precum rudenia, vecinătatea, tradiţia, religia, graiul, tribul şi aşa mai departe"*. În uzajul actual, se recurge mai degrabă la termenul de *„etnic"*, decît la acela de *„primordial"*.

Curtea Supremă nu este singura care se călăuzeşte după rezumatul ştirilor. Antologia publicată de Geertz oglindea schimbarea survenită în evaluarea naţiunii şi naţionalismului de către specialiştii în ştiinţe sociale. În anii treizeci, afirmarea de tip wilsonian a autodeterminării naţionale a fost înlăturată de puternica reacţie împotriva ideilor de glorificare naţională şi de sentimentul naţional care, la sfîrşitul anilor treizeci şi în timpul celui de-al doilea război mondial, au ajuns să fie socotite răspunzătoare pentru spiritul beligerant concretizat în exacerbarea naţionalismului german şi japonez.

Naţionalismul noilor naţiuni ce au apărut într-un număr mare după război era de alt tip: el se cuvenea sprijinit şi încurajat. Identitatea naţională constituia o necesitate pentru supravieţuirea şi reuşita în lumea postcolonială a statelor care îşi cîştigaseră independenţa de puţin timp. Ceea ce în media este cunoscut ca *„patriotism local"* constituia însă o ameninţare serioasă la adresa acestei reuşite întrucît el reprezenta un obstacol în calea unei identităţi naţionale comune care era esenţială, pare-se, pentru viabilitatea noilor state.

O bună exemplificare a problemelor de interes pentru noile state este însăşi India. Dezmembrarea fostei colonii engleze, încă de la începuturile sale de stat independent (1947), în două state — India şi Pakistan — nu prevestea nimic bun cu privire la supravieţuirea subcontinentului ca stat viabil, ca să nu mai vorbim de supravieţuirea valorilor şi politicii democrate. Încă de la începuturile sale, guvernul indian a fost copleşit de mişcările separatiste de la graniţa de nord-est şi de ameninţarea separării altor grupuri ce apelau la argumente lingvistice în vederea creării de state proprii. Există o continuă teamă de o posibilă redeclanşare a masacrelor înfiorătoare dintre hinduşi şi musulmani din 1947. Chiar şi în 1962, existenţa pe viitor a Indiei şi dezvoltarea sa economică erau încă extrem de incerte. Putea fi captată într-o singură comunitate politică această populaţie imensă, cu profunde diviziuni comunitare? Cum putea o societate de o asemenea diversitate să devină, nu numai cu numele, un stat naţional unic cu guvernarea centrală?

Cît priveşte zilele noastre (există întotdeauna nevoia de excepţii), povestea Indiei este una a reuşitei în epoca noilor naţiuni. Lăsînd însă de-o parte poveştile despre reuşite, mult mai vădite par a fi instabilitatea şi dezintegrarea statului-naţiune. Ne atrag atenţia şi ne pricinuiesc consternare nu numai noile naţiuni din Asia şi Africa, ci chiar şi sistemele de guvernare aparent stabile ale Europei. Sîntem asaltaţi de ştirile despre războaiele îngrozitoare din fosta Iugoslavie unde diferenţele religioase şi intercomunitare par să fi înlăturat tot ceea ce ţinuse vreodată laolaltă regimul lui Tito. Sfîrşitul Uniunii Sovietice pare să fi dezlănţuit în sînul diverselor sale comunităţi tendinţe încă şi mai diverse de a se constitui în naţiuni separate, mai cu seamă în Rusia, Georgia, Azebaidjan şi Armenia. În Africa, neîncetata izbucnire de tribalism avînd ca rezultat oribile masacre din Ruanda sporeşte puternica dezamăgire şi temerile profunde pentru viitorul păcii pe acest continent. La numai cincizeci de ani de la Holocaust, orice sentiment de progres moral pare o iluzie. Tendinţele de constituire a unor naţiuni noi sînt o sursă majoră de discordii violente. Termenii prin care se autoidentifică oamenii — cultura, limba, religia, adică „*sentimentele primordiale*" ale lui Geertz — se transformă în obstacole insurmontabile în calea unei coexistenţe paşnice sau a unei culturi comune ce sînt, după cît se pare, premiza unui guvern comun. Se poate să fim condamnaţi la o autodeterminare de tip wilsonian produsă de tot mai multe „*epurări etnice*", de pretenţiile unor comunităţi din ce în ce mai restrînse de a se constitui în naţiuni, de pretenţiile la statalitate sau măcar la un statut politic cvasi-autonom.

Mare parte din surpriza pe care avîntul mişcărilor naţionaliste a provocat-o în rîndul specialiştilor în ştiinţe sociale, mai ales în Statele Unite, este rezultatul propriei noastre presupoziţii tacite potrivit căreia existenţa statului-naţiune este un semn clar că indivizii din care e compus constituie o societate funcţională. Tradiţia antropologilor şi sociologilor de a căuta tipuri naţionale a fost cel puţin

în parte, fundamentată pe această presupoziție. În timpul celui de-al doilea război mondial s-a întreprins o aprigă căutare a „*caracterului japonez*", un exemplu în acest sens fiind *Crizantema și sabia* de Ruth Benedict. Psihanaliști precum Abram Kardiner și Geoffrey Gorer susțineau întortocheate teorii asupra modului în care experiențele copilăriei creează o personalitate comună sub forma unui caracter național. Astăzi, termenii sînt „*identitate*" și coagularea sa în grupuri „*etnice*".

Această tendință de a converti cultura în independență politică este amplu exemplificată în ultimii douăzeci de ani de mișcările separatiste din numeroase părți ale lumii. Mișcările pentru independență ale bascilor, ale locuitorilor Québec-ului, ale catolicilor din Ulster; tensiunile etnice din Uniunea Sovietică; chiar și mișcarea separatistă a scoțienilor, toate indică o renaștere a unei descentralizări care nu se reduce la etalarea costumelor naționale și respectarea sărbătorilor tradiționale. Sintagma de „*colonialism intern*" cuprinde o arie întreagă de puternice tensiuni din lumea modernă, tensiuni pe care le credeam depășite.

Poate că nu ar trebuie să fim atît de surprinși. Conceptul însuși de cetățenie națională, accesibilă în mod egal tuturor din interiorul granițelor statului, n-a fost în nici un caz o idee împărtășită pretutindeni. Ideea americană conform căreia persoane de etnii diferite (cetățenii cu naționalitate dublă: italo–americanii, afro–americanii, japonezo–americanii) pot împărtăși aceeași cetățenie nu a fost acceptată în multe țări din Europa sau din alte continente.

Etnia și cetățenia s-ar putea grupa în patru tipuri ce pot fi găsite pe glob în diferite perioade istorice. În general, tipologiile constituie răstălmăciri ale unor diferențe și nuanțe relative, însă ele totuși trădează distincții relevante, uneori stabilite prin lege și evidente, de asemeni, în practici acceptate și legalizate. Acestea din urmă sînt diverse moduri în care tipologiile etnice sînt sau nu semnificative în instituțiile statului-națiune. Tipologiile pot surprinde modurile în care identificarea comunității poate fi convertită în identitate națională și naționalism. Sînt nevoit să recurg la obișnuitul avertisment: tipologiile nu descriu situațiile particulare, în care liniile demarcatoare sînt adeseori estompate. Tipologiile descriu țeluri și standarde îndreptățite, însă evenimentele se îndepărtează adesea de acestea.

Dominația etnică. Un singur grup etnic intră în definirea națiunii, în timp ce celelalte ocupă un loc subordonat. Poziția evreilor în Polonia, a arabilor în Israel, a coreenilor în Japonia, a populației de culoare în Statele Unite constituie toate exemple de populații străvechi care nu au un acces complet la cetățenie. Dubla lor calitate nu poate fi ignorată și nici nu pot membrii unui grup subordonat să acceadă la o cetățenie egală din punct de vedere legal și/sau practic cu a populației dominante. Uneori îndreptățirea diferențiată la cetățenie există în forme legale, ca de pildă, barierele ridicate în defavoarea turcilor germani dintr-a doua sau a treia generație. Adeseori acest aspect poate pătrunde în politicile oficiale

sau neoficiale ale instituţiilor — ca în cazul afro–americanilor sau al evreilor din anumite părţi ale Europei.

Monismul cultural în cadrul cetăţeniei egale. Acest tip de societate este una egalitaristă. Ideologia ei dominantă este egalitatea tuturor cetăţenilor şi cetăţenia tuturor. Ataşamentele primordiale nu sînt obstacole în calea egalităţii, dar ele nu sînt nici izvoarele potrivite pentru identitatea de grup sau personală. Sînt respectate diferenţele religioase, dar diversitatea culturală şi dubla identitate sînt fie respinse, fie sînt socotite antinaţionale. Ideologia dominantă este aceea că toţi cetăţenii sînt, sau ar trebui să fie, membrii unei culturi comune. În Franţa zilelor noastre, identitatea culturală arabă şi musulmană constituie un subiect controversat. Idealul naţiunii construite pe o cultură comună, accesibilă tuturor, transpare din recentul caz al studentelor arabe cărora li s-a interzis să poarte în şcolile franceze acoperămîntul pentru faţă pe care îl impun tradiţia şi religia lor. Dubla cetăţenie, în Franţa, este percepută de mulţi drept o anomalie. O altă intensă dezbatere au generat-o în Franţa de după Holocaust evreii: sînt ei evrei francezi sau persoane franceze de religie mozaică?

Melting pot-ul neomogen. Acesta este idealul Statelor Unite (precum şi al Indiei) de pluralism cultural, însă abia în deceniile din urmă a fost extins şi asupra afro–americanilor. În această variantă de cetăţenie este acceptat dublul statut. Într-o versiune anterioară, idealul era formarea unei noi culturi ca rezultat al convieţuirii unor populaţii diverse pe teritoriul Statelor Unite. Contopirea a fost doar parţială, iar identităţile etnice au rămas sau, după cum voi arăta mai jos, sînt reînnoite, ori pe cale de apariţie.

„Naţiunile" din interiorul statului-naţiune. În unele cazuri, grupurile primordiale există cu diferite grade de autonomie politică. Acest cvasi-separatism este exemplificat de vechiul Imperiu Austro–Ungar, de Uniunea Sovietică, de Québec-ul zilelor noastre şi de statele constituie pe criterii lingvistice în interiorul Indiei. În aceste cazuri, grupul primordial îşi realizează o poziţie politică proprie în cadrul mai vastului stat-naţiune politic. Există, desigur, multe versiuni în acest sens, printre care se numără şi sistemul indian al locurilor parlamentare speciale pentru cei fără castă — procedură împotriva căreia Gandhi a luptat fără succes.

Aş desprinde două implicaţii din această succintă tipologie. Prima dintre ele este aceea că există o varietate de posibile relaţii politice între diferitele comunităţi din cadrul unui stat naţional. Aceasta înseamnă că este necesar să luăm în considerare atît elementele istorice şi instituţionale cît şi pe acelea de potenţială identificare. Conceptul de diversitate etnică şi perceperea acestei diversităţi nu sînt în mod inevitabil o ameninţare la adresa unei naţiuni mai mari şi nici nu conduc întotdeauna la dominaţia unei naţiuni sau la diferende inter-comunitare.

A doua implicaţie este poate mai semnificativă. Ramificaţiile politice ale identităţii etnice lasă deschise două căi. Existenţa unei identităţi etnice poate să

depindă atît de grupul respectiv, cît şi de alţii care pot contribui la actul identificării sale. Relaţia este una interactivă. Este ilustrativ în acest sens un studiu din anii douăzeci, devenit clasic, asupra chinezilor din Hawai. Cercetarea respectivă a relevat că imigranţii chinezi din Hawai se autoidentificau făcînd trimitere la o regiune sau alta din China, iar nu la China ca întreg. Ceilalţi hawaieni, caucazieni sau hawaieni băştinaşi, au fost cei care i-au identificat drept „chinezi", iar această interacţiune a fost cea prin care imigranţii chinezi au ajuns să se identifice ca atare. Identitatea poate să-şi facă apariţia din interior, poate fi impusă din afară, sau poate fi rezultanta ambelor.

În studiul său asupra noilor naţiuni, Geertz descria „*ataşamentele primordiale*" ca rezultînd din „*daturi*", dar după numai două alte propoziţii, el restrîngea această definire făcînd referire la „*daturile »asumate«*". Găsesc această restrîngere semnificativă. În termenii sociologiei contemporane putem lua în discuţie construcţia socială a comunităţilor ca fiind procesele prin care un grup de oameni ajunge să se autoperceapă drept un grup distinct într-un mod care îi uneşte în jurul unor caracteristici primordiale. Oportunităţilor de a sesiza o istorie, un teritoriu, o asemănare şi chiar şi o limbă comună trebuie să li se dea curs precum şi direcţie şi semnificaţie. Graniţele care ne despart pe „noi" de „ei" nu sînt „*daturi*", ci sînt generate în funcţie de atenţia pe care indivizii o acordă legăturilor de grup şi de felul în care concep aceste legături. Comunităţile nu sînt „date" ca tipuri naţionale care sprijină sau împiedică funcţionarea statului-naţiune. Orice separatism este în curs de constituire, iar conflictele nu sînt inevitabile, după cum nu sînt nici probabile.

Pînă şi existenţa însăşi a unei *entităţi* comunitare este un rezultat şi deopotrivă, un factor. Unde sînt astăzi ca grup identificabil irlandezii şi scoţienii din Statele Unite? Unde sînt astăzi creolii? În grupurile care se autoidentificau odată ca spanioli americani, mexicani americani, puertoricani americani, filipinezi americani, cubanezi americani, există astăzi tendinţa de a păstra şi chiar de a spori sentimentul de a fi italian, polonez, evreu sau african. În alte părţi ale lumii există tendinţa spre o autoidentificare etnică între grupuri din interior, cum ar fi cazul catalanilor în Spania. Apariţia afro–americanului ca identitate culturală nu a fost un rezultat garantat al istoriei recente. În cadrul Mişcării pentru Drepturi Civile din anii şaizeci, ţelul multora din cei implicaţi era o societate „oarbă la culoare", în care diferenţa dintre albi şi negri să nu mai fie remarcată sau socotită importantă. Dezbaterea privind asimilarea sau menţinerea diferenţei culturale, face parte din istoria celor mai multe grupuri minoritare din Statele Unite. Am avut în vedere mai mult decît existenţa unor oportunităţi pentru identitate ca să explicăm mişcările identitare, ca şi transformarea acestora în naţionalisme cu scopuri naţionaliste.

Complexitatea identităţilor naţionale îşi găseşte o exemplificare adecvată în excelentul studiu al lui Richard Stiver, *Părul de cîine*, asupra abuzului de alcool al irlandezilor americani în secolul trecut. În ciuda judecăţii obişnuite

potrivit căreia apucăturile alcoolice ale irlandezilor americani ar fi identice cu cele ale irlandezilor din Irlanda, Stivers a analizat obiceiurile alcoolice ca fiind rezultatul unei sume de factori proprii vieţii irlandezilor americani, cum ar fi statutul de necăsătorit al majorităţii imigranţilor din primele valuri ale imigraţiei. Un element semnificativ era şablonul aplicat irlandezilor de către ne-irlandezi, rezumat de Stivers în formula „irlandez cabotin". Acest tipar a fost acceptat de mulţi, atît de irlandezii americani cît şi de alţii, şi a creat justificarea, dar şi aşteptarea ca irlandezul să abuzeze de alcool. Caracteristica naţională a fost atribuită faptului de a fi irlandez, cu toate că ea nu era şi trăsătura irlandezilor din Irlanda.

Sesizarea construcţiei sociale a sentimentului comunitar nu trebuie să ne ducă la ignorarea fundamentelor structurale ale procesului de identificare. Deopotrivă cu aspecte specifice ale diviziunii muncii prin care oamenii se situează pe anumite poziţii în societate, există, desigur, diferenţele lingvistice, istoria specifică, împărţirile teritoriale, tipologiile rasiale. Acestea sînt atît cauze cît şi efecte ale şablonizării reciproce prin care oamenii se înţeleg unii pe alţii şi care le afectează interacţiunea. Există şabloane pozitive — evreii sînt medici buni, italienii sînt mai cîntăreţi, afro-americanii sînt buni atleţi şi muzicieni, homosexualii au înclinaţii artistice mai pronunţate decît heterosexualii —, dar există şi şabloane negative. Complicatele legende ale diversităţii culturale pot fi generate atît de sine, cît şi de celălalt.

Acest fapt se aplică însă şi elementelor de omogenitate, aspectelor culturii naţionale comune. Accentul poate fi pus pe teritoriul, limba şi educaţia comună. Devine primordial, este remarcat şi captivează atenţia, este evaluat pozitiv sau negativ nu ceea ce este „*dat*", ci rezultatul proceselor, al istoriei, al structurii sociale. O tînără mexicano–americană îmi spunea cu mînie că pentru ea, Abraham Lincoln nu este un erou; că respectiva perioadă din istoria Statelor Unite nu îi aparţine şi ei. De ce eu, totuşi, ai cărui părinţi au venit din Europa de Est, simt că acea perioadă istorică îmi aparţine? Şi, în ciuda originii mele, eu îmi găsesc într-adevăr locul în povestea istoriei Statelor Unite. Explicaţiile în favoarea integrării sau alienării nu trebuie căutate exclusiv în existenţa elementelor primordiale.

Recenta apariţie a „mişcărilor identitare" în lumea occidentală şi mai ales în Statele Unite, este grăitoare pentru modurile în care oamenii se folosesc de istorie şi sociologie pentru a-şi construi şi chiar pentru a-şi descoperi o identitate. Care dintre *daturi* trebuie să fie socotite relevante şi care dintre diferenţe trebuie să marcheze graniţele? Pretenţia că „noi" sîntem diferiţi, ca şi pretenţia la condiţia de naţiune, poate fi susţinută cu dovezi, dar nu trebuie uitat că ea există în contextele instituţionale şi în practici culturale. De pildă, într-o lume a diversităţilor, „noi-itatea" unui singur grup are o utilitate politică, atît pentru grup cît şi pentru cei care urmăresc să se folosească de el. Acest fapt ne oferă un punct de reper în funcţie de care ne putem orienta.

În această zonă, caracterul interactiv al identităţii devine preeminent. Identitatea naşte identitate. Evreii, afro–americanii, indienii, precum şi alte

grupuri minoritare din Europa sau Statele Unite s-au confruntat adeseori cu un „celălalt" dominant, care reuşise să le definească. Pentru grupurile lipsite de control asupra propriilor destine, „sionismul" constituie o formă de răspuns: este aleasă mai degrabă aspiraţia spre condiţia de naţiune decît aceea spre cetăţenie, de vreme ce cetăţenia este socotită irealizabilă. Acesta era argumentul lui Theodore Herzl, al lui Marcus Gravey, după cum încă mai este, sub o altă formă, argumentul unora dintre afro-americanii de astăzi. Cehii şi slovacii au existat ca naţiune comună peste şaizeci de ani, după cum au făcut-o şi croaţii, sîrbii şi bosniacii musulmani. Existenţa lor ca tipuri naţionale separate, cu toate că potenţială, a rămas în stare de latenţă pînă în anii nouăzeci. Cum se face că diversitatea a devenit divizare?

Însă identitatea naşte identitate sub o altă formă. Ea aduce cu sine contra-identităţile. Fiecare renaştere etnică provoacă o identitate defensivă, odată acceptată diferenţierea iniţiatorilor.

Teama de a fi dominat sau de a pierde dominaţia poate, în această spirală a identităţilor, să se transforme în ostilitatea înfricoşată a urii de grup, a convingerii că „celălalt" este un duşman. În Statele Unite, în ultimii douăzeci de ani, „alb" a ajuns să desemneze un grup etnic. În formularele standardizate „alb" apare la rubrica dedicată identificării etnice, laolaltă cu titluri precum afro-american, hispanic, şi altele. Doar „minorităţile" actuale deţin un statut separat.

Presiunea pentru identificare este crescută în cazul apariţiei conflictului şi violenţei. Acest fapt e concretizat, în ce mă priveşte, într-o experienţă pe care am avut-o în India la mijlocul anilor optzeci, la oarecare timp după îngrozitarele progromuri declanşate împotriva sikhilor ca urmare a asasinării Indirei Gandhi de către o gardă sikhită. Am întîlnit la New Delhi, unde mă aflam pentru o întrunire academică, un vechi prieten pe care abia l-am recunoscut. Deşi sikh de origine, ca agnostic, el fusese o persoană integrată în lumea în care trăia şi nu purtase niciodată, cel puţin de cînd îl ştiam eu, turban, barbă sau brăţară sikhită. Acestea erau semnele inconfundabile şi obligatorii ale identităţii sikhite. Acum, la mijlocul anilor optzeci, le purta pe toate. „Ce s-a întîmplat?" l-am întrebat, iar răspunsul lui fu revelator: „Presiunile pentru identificare erau acute atît din interiorul cît şi din afara comunităţii".

Aceste elemente de construcţie socială sînt doar o parte a apariţiei idealurilor separatiste şi a tipurilor naţionale. Modul în care ele sînt utilizate şi în care influenţează separatismul şi spiritul distructiv depinde considerabil de contextele instituţionale în care ele operează. Diversitatea culturală şi patriotismul local, luate în sine, nu funcţionează neapărat într-o manieră distructivă. Foarte multe depind de felul în care conflictul, frica reciprocă, spiritul defensiv sînt susţinute sau, dimpotrivă, diminuate de caracterul instituţiilor politice sau de altă natură şi, în mod special, de diviziunea de clasă a muncii.

Istoria postbelică a Indiei constituie un punct de plecare potrivit pentru evaluarea unor aspecte ale acestor probleme. Pare remarcabil faptul că, în ciuda

mişcărilor separatiste ce s-au iscat şi s-au stins, statul indian a rămas intact şi că, în ciuda ridicatului grad de sărăcie, India rămîne o naţiune democratică, în care se desfăşoară alegeri cu noimă şi în care libertăţile civile sînt respectate, chiar dacă cu anumite restricţii. Sociologul indian Partha Mukherji atribuie relativul succes al politicii indiene însăşi democraţiei care pare, de altă parte, să susţină politica separatistă şi tendinţa distructivă internă. Reprezentarea politică, susţine el, furnizează atît o armă ofensivă cît şi una defensivă, împotriva unei dominaţii etnice explicite. Ea limitează în mod real temerile minorităţilor că majoritatea hindusă este fie doritoare, fie capabilă să persecute alte comunităţi.

Totuşi, India s-a confruntat cu violenţe interetnice sporadice, dar profund distructive, între musulmani şi hinduşi şi între sikhi şi hinduşi. Impulsurile spre separatism, deşi diminuate, încă nu s-au stins complet. Totuşi, iar aceasta este argumentul esenţial al lui Mukherji, naţiunea se menţine, iar divizările „naţionale" distructive sînt controlate încă. Oricare ar fi ostilităţile dintre grupurile primordiale, culturale, ele au doar un succes limitat în a se transforma în tipuri naţionale.

În zilele noastre, mecanismele integrative care opresc diversitatea culturală să evolueze în separatism sînt grav erodate. După curentul de opinie Brown—Toledo de desfiinţare a segregaţiei şi după Mişcarea pentru Drepturi Civile, părea să se deschidă pentru divizările rasiale din Statele Unite posibilitatea de a se evita oprimarea în continuare a cetăţenilor de culoare, precum şi ameninţarea ostilităţilor şi violenţelor distrugătoare dintre rase. Astăzi sînt mai puţin încrezător în privinţa acestui ţel care nu şi-a pierdut încă din apreciere. Forţele ce tind spre o integrare reală în cadrul existenţei unei diversităţi culturale găsesc din ce în ce mai puţine mecanisme care să promoveze coeziunea şi unitatea.

În recentul şi foarte importantul lor studiu, *Apartheidul american: segregaţia şi formarea unei subclase*, Douglas Massey şi Nancy Denton aduc dovezi în sensul gradului acut de segregare rezidenţială a afro–americanilor peste tot în Statele Unite şi a persistenţei acestui fenomen în ultimii cincizeci de ani. În două studii majore, Williams Julius Wilson arată cum schimbarea economică a aruncat ghettoul afro–american în gropi încă şi mai adînci ale mizeriei şi izolării. În Statele Unite, actualul mers în gol în dauna acţiunii constructive este alimentat de temerile bărbaţilor albi că sînt supuşi unei dezavantajări competiţionale în comparaţie cu femeile şi minorităţile. Divizarea societăţii în potenţiale tabere beligerante, capabile oricînd de mobilizare, purtînd ranchiună şi frică celuila t este mult prea extinsă pentru a mai permite optimismul care cuprinsese sfîrşitul anilor şaizeci.

Recenta decizie a Curţii Supreme prin care se interzice delimitarea arbitrară a circumscripţiilor electorale afro–americane în Georgia se poate dovedi cu două tăişuri. Diviziunea a devenit acum o divizare între circumscripţiile afro–americanilor şi cele ale albilor. În timp ce aceasta poate garanta mai mulţi reprezentanţi afro–americani decît s-ar întîmpla altfel, o asemenea schimbare înseamnă că nici reprezentanţii

albi, nici cei afro–americani nu trebuie să ţină seama unii de ceilalţi în legislaţie. Dată fiind preponderenţa numerică a electorilor albi, această schimbare se poate să fi scăzut în realitate reprezentarea afro–americană, anulînd puterea de răsturnare a situaţiei pe care o deţine votul unei minorităţi numeroase. Polarizarea celor două partide politice majore în funcţie de criteriile rasei şi sexului este periculoasă pentru pacea şi armonia ţării. Continuarea izolării reciproce şi a separatismului politic deopotrivă cu construirea unei diverităţi culturale de fiecare parte constituie o situaţie periculoasă, potenţial explozivă, care ar putea face exploziile din ultimii treizeci de ani să se asemene unor erupţii neglijabile.

Care este deci mesajul meu? Naţionalismele şi tipurile naţionale care se reliefează în titlurile din presă şi în relatările de analiză a ştirilor nu constituie în nici într-un caz doar continuarea istoriei trecute şi a structurii sociale a diferitelor grupuri. Aceste „fapte" nu sînt nici obstacole în calea unei unităţi paşnice în mijlocul diversităţii, dar nici garanţia că acele comunităţi nu vor deveni grupuri etnice şi nu se vor dezvolta în tipuri naţionale. Aşa după cum nu este exclus să apară etnii şi aspiraţii naţionale în locuri neaşteptate. ❑

Traducere de Doina Baci

*

***Joseph R. GUSFIELD** este profesor de sociologie la Universitatea California din San Diego. A publicat numeroase studii şi volume, dintre care **Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement**, **The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order**, **Community: A Critical Response**, **New Social Movements: From Ideology to Identity**, **Contested Meanings: The Construction of Alcohol Problems**.*

Joseph R. Gusfield, *Primordialism and Nationality*, publicat în Focus on Democracy/ Society (ianuarie-februarie 1996, p. 53–57), preluat cu permisiunea autorului.

Naţionalismul rusesc

FRANÇOISE THOM

De la prăbuşirea imperiului sovietic, liderii politici ruşi de toate orientările au ajuns la un consens privind necesitatea redefinirii „intereselor naţionale". Atît elţînişţii cît şi anti-elţînişţii au pretins monopolul asupra definirii şi urmăririi acestor „interese naţionale". Începînd cu 1993, a auvt loc o transformare notabilă: orientarea pro-occidentală din rîndul democraţilor a devenit mai puţin stridentă, aproape culpabilă. Treptat blocul naţionalist-comunist a impus elţînişţilor propria sa definiţie a „intereselor naţionale ale Rusiei", în ciuda evidentei lipse de bun simţ şi a implicaţiilor ei periculoase pentru adevăratele interese naţionale ale Rusiei.

Cea mai bună modalitate de a evalua această schimbare dramatică este compararea imperativelor unei politici externe bazate pe interesele naţionale reale ale Rusiei cu cele ale politicii puse în aplicare în ultimul timp de Primakov. Dacă ar fi rezonabili în analizarea situaţiei ţării lor lor după fărîmiţarea URSS-ului, liderii ruşi ar ajunge la două concluzii majore:

• Aceea că expansiunea NATO către graniţele Rusiei constituie un obiectiv de-a dreptul binevenit. Dat fiind faptul că NATO este o alianţă strict defensivă, extinderea sa ar asigura stabilitate, precum şi un comportament prudent în politica externă a fostelor state-satelit ale Rusiei a căror aversiunea este, în general, mult mai mare faţă de Rusia decît faţă de statele membre ale NATO. Extinderea NATO ar fi un element moderator la graniţele Rusiei; ea ar grăbi refacerea economică a ţărilor de la periferia fostului imperiu sovietic. Dacă ar fi definite raţional, printre interesele naţionale ale Rusiei s-ar număra, evident, şi acela de a avea vecini prosperi.

• Aceea că principalele ameninţări la adresa securităţii naţionale a Rusiei nu vin dinspre Occident, ci dinspre lumea islamică, plină de dinamism şi, de asemeni, dinspre China, care îşi dezvoltă deja o politică activă de imigrare în masă în Siberia. Pentru a face acestor două ameninţări, interesele naţionale ale Rusiei ar trebui să impună solidaritatea cu Europa Occidentală şi cu Statele Unite.

Ce descoperim însă la examinarea orientărilor mai mult sau mai puţin recente din cadrul politicii externe a Rusiei? Chelălăituri isterice în ce priveşte potenţiala

extindere NATO pînă la graniţele Rusiei; o cooperare intensificată cu China comunistă, inclusiv în domeniul militar şi în tehnologia nucleară[1]; o cochetare cu state islamice dintre cele mai radical anti-occidentale, precum Iranul sau Irakul; îmbrăţişări repetate cu Fidel Castro[2]; o colaborare şi o integrare politică cu cele mai retrograde şi obscurantiste state din Comunitatea Statelor Independente, precum Bielorusia lui Lukaşenko şi Turkmenistanul lui Niazov; o întreţinere metodică a conflictelor de la periferia statului rus, deopotrivă cu încercări sistematice de sabotare a refacerii economice a ţărilor învecinate. Cu alte cuvinte, dacă ar fi cercetată într-o lumină cît de cît raţională, această politică externă ar putea fi definită ca sinucigaşă (mai ales nesăbuinţa de a acorda ajutor Chinei în a-şi construi un potenţial militar modern). Faptul surprinzător este însă că această comportare pare a fi rezultatul unui consens în rîndul elitei politice ruse. Chiar şi adversarii lui Elţîn, şi chiar şi duşmanii comuniştilor, au foarte puţine de spus în criticarea acestei politici externe.

Cum putem explica această de neînţeles lipsă a imunităţii împotriva instinctelor autodistructive, atît de caracteristice istoriei ruse? Prima explicaţie se află în adînc înrădăcinata convingere rusească potrivit căreia singurul stat stabil este statul expansionist. Şeful administraţiei Comitetului de Securitate al Parlamentului Federal, generalul Rîjak, declara în *Pravda*[3]: „Rusia fiind un stat multinaţional, ar fi pentru ea un pericol mortal să nu fie şi o mare putere. Dacă ea îşi va pierde, chiar şi pentru puţin timp, acest statut, procesele de dezintegrare vor duce la prăbuşirea Federaţiei Ruse".

O altă cauză pare a fi persistenţa modului ideologic de gîndire în Rusia. E adevărat, marxism-leninismul şi-a pierdut din tărie chiar şi în scrierile liderului partidului comunist, Ziuganov; însă i-a luat locul eurasianismul[4], un construct geopolitic care moşteneşte paranoica viziune marxist-leninistă a unei lumi împărţite în două tabere antagoniste. De această dată, divizarea nu mai este între proletariat şi burghezie, ci dintre interiorul continental şi imperiul Atlantic, dintre Rusia spiritualizată, necoruptă, pură şi Occidentul lacom şi machiavelic. În această viziune, ce se regăseşte în cartea lui Ziuganov *Cred în Rusia* (1995), Uniunea Sovietică s-a dezmembrat din cauza unui complot pus la cale de Occident şi trădătorii autohtoni; pentru a-şi recîştiga statutul geopolitic Rusia trebuie să cultive alianţa cu toate statele anti-occidentale, mai ales cu China, Iranul şi mai vechile cliente ale Uniunii Sovietice din Orientul Mijlociu. În cartea sa, Ziuganov prezintă o listă a factorilor care vor determina eşecul încercărilor Occidentului de a institui „o nouă ordine mondială", guvernată de Statele Unite: „Multiplicarea «punctelor fierbinţi», redeşteptarea lumii islamice, dezvoltarea rapidă a Chinei, importanţa crescîndă a Chinei în relaţiile internaţionale, prăpastia tot mai mare dintre statele lumii a treia şi ţările dezvoltate, încercările reale ale mafiilor de a crea un imperiu criminal mondial — toate acestea ne fac să prevedem fără greş

că Occidentul nu va reuși în ambiția sa de a dezvolta o dictatură planetară...". Acest citat constituie o radiografie în miniatură a viitoarei (și prezentei) orientări politice externe ruseşti.

Din nefericire, această viziune ideologică geopolitică nu este monopolul comuniştilor cu carnete de membri de partid. Politica externă a lui Elțîn se întemeiază pe aceleași elemente; ea este irațională, însă este totuși coerentă odată ce deslușim ipotezele pe care ea este construită. Paranoida doctrină geopolitică neo-comunistă s-a răspîndit în întregul corp politic rusesc datorită unei caracteristici puternic imprimate în mentalitatea rusească: credința țăranului că tot ceea ce vine din afară este ostil și rău intenționat. Biserica Ortodoxă Rusă a dirijat acest sentiment în sensul unei dușmăniri a civilizației occidentale. Nu trebuie uitat că Biserica Ortodoxă l-a canonizat pe prințul Aleksandr Nevski, care în secolul al treisprezecelea a ales să lupte cu suedezii, lituanienii și cavalerii teutoni într-o vreme în care pămînturile ruseşti erau invadate de mongoli. Aleksandr Nevski s-a supus de bunăvoie hanului mongol. Modelul actual al politicii externe ruse — ostilitatea față de Occident, colaborarea cu o Asie potențial mult mai periculoasă (pentru Rusia) — este doar o reluare a acestei opțiuni străvechi a prinților ruși. Construirea statului moscovit s-a asociat cu preferința pentru cotropitorii asiatici. Atracția incredibilă exercitată de aceste doctrine geopolitice poate fi explicată numai prin această orientare atavică a mentalității ruseşti.

Aceasta era configurația peisajului ideologic înainte de alegerile din 1996 și de înfrîngerea Rusiei în Cecenia. Aceste două ultime evenimente, la care pot fi adăugate și lovitura talibană din Afganistan și victoria islamiștilor în Turcia, vor avea, mai mult ca probabil, o influență profundă asupra evoluției naționalismului rus. Războiul cecen va duce probabil la șubrezirea eșafodajului eurasianist pe care tocmai l-am descris, din cauza năruirii mitului alianței dintre ortodoxie și islamism. În prezent, islamul este adeseori perceput ca adversar principal. În presa naționalistă există deja indicii ale acestei schimbări de percepție. *Zavtra*, ziar cu o tradiție virulent antisemită, a publicat un articol despre Israelul lui Netanyahu, în care se susține: „Coagulînd lumea islamică împotriva sa, Israelul joacă un rol util pentru Rusia: într-un fel, el deschide un al doilea front distrăgînd prin aceasta atenția vecinilor noștri (în special a Turciei) de la granițele noastre sudice"[5]. Înfrîngerea blocului comunist-patriotic în alegerile din 1996 a dus de asemeni la reevaluări agonizante în rîndul „gosudarstvenniki"-lor ruși. Ei și-au dat seama că a fost o greșeală să mizeze pe disfuncțiile noi societăți, pe pensionarii și babele demonstrînd cu coșnițele goale și să își bazeze propaganda pe utopia unui fals trecut idilic (fie el autocrația țaristă ortodoxă sau epoca glorioasei construcții a statului comunist). Ei au început să înțeleagă că respingerea modernității nu îi mai poate atrage pe cei ce au un cuvînt de spus în Rusia. Într-un fel, șocurile din 1996 ar putea readuce

naţionalismul rus de pe tărîmul ideologiei în cel al Realpolitik-ului. *Zavtra*, exponentă a naţionaliştilor ruşi, sublinia nu demult faptul că patrioţii ruşi trebuie să apeleze acum la clasele cele mai dinamice şi să îi convertească pe Ruşii Noi la idealul acestora: „Naţional-capitalismul şi naţional-democraţia sînt ideologia viitorului"[6].

Teama de competitorii străini este un catalizator mult mai puternic al naţionalismului decît este nostalgia după trecutul comunist. Blocul patriot s-a înşelat cînd şi-a pus speranţele în provinciile ruseşti, aşteptîndu-se ca acestea să înfrîngă şi să neutralizeze centrele cosmopolite: de fapt, provinciile ruseşti se dovedesc chiar mai deschise la penetraţia străinătăţii decît Moscova şi Petersburgul. Patrioţii trebuie să susţină elitele federale cosmopolite, burghezia moscovită, în menţinerea integrităţii statului rus[7]. Rusia trebuie condusă de o oligarhie: „Într-o civilizaţie a finanţelor, [...] puterea este întotdeauna oligarhică. Însă această oligarhie trebuie să fie organizată, eficientă trebuie să se supună intereselor statului"[8]. De la iniţierea perestroikăi, naţionalismul rus a fost constant scindat în două orientări: una tradiţională, potrivit căreia expansiunea imperială poate fi măsurată în termenii controlului graniţelor şi prezenţa bazelor militare pe teritoriul statelor-satelit, şi o orientare nouă, revoluţionară în peisajul rusesc, potrivit căreia controlul economic şi informaţional constituie principalul instrument al dominaţiei ruse viitoare. Evenimentele din ultimul timp au consolidat considerabil cea de-a doua orientare.

Virajul într-o nouă direcţie a naţionalismului rus abia a început şi este greu de spus care va fi rezultatul său final. Ne putem însă aştepta la următoarele evoluţii: doctrina eurasiatică va fi înlocuită de lozinci în favoarea consolidării lumii slave în jurul pilonului rus. „Întregirea" cu Bielorusia şi Ucraina va deveni prioritatea de vîrf. Aceasta va duce la o modificare în percepţia „marelui duşman" din Occident: acesta nu va fi atît SUA, cît Germania, istoric aliată Turciei. Naţionalismul rus va oscila între două tendinţe contrare: prima va fi ceea ce *Zavtra* numeşte „etnoegocentrism"[9], şi care acordă prioritate supravieţuirii fizice a naţiunii ruse socotind că „noi, ruşii, nu putem avea pretenţii la rolul de naţiune imperială"[10]. A doua tendinţă va fi un naţionalism de tip Jirinovski, caracterizat prin aroganţa şi iresponsabilitatea noului parvenit rus, prin gustul pentru gesturile de paradă, prin sentimentul anarhiei, prin convingerea că toţi, ruşi sau străini, pot fi călcaţi în picioare, prin incapacitatea organică de a vedea relaţiile umane altfel decît ca pe o vulgară ierarhie a supunerii şi dominării. Aceasta este mai degrabă starea de spirit definitorie pentru elita atotputernică a unui popor neputincios, decît ideologia unei naţiuni. Acest tip de naţionalism este distructiv mai ales pentru Rusia (cu toate că luptele intestine ale diferitelor clici din elita aflată la conducerea Rusiei constituie un factor destabilizator şi pentru structurile politice ale străinătăţii apropiate), întrucît el exclude coerenţa politică, solidaritatea şi capacitatea de efort combinat cu sacrificiu, absolut necesare

oricăror ambiţii sau proiecte reale. Aceasta ne conduce la o conluzie relativ optimistă: naţionalismul inteligent propune Rusiei să-si lecuiască numeroasele sale boli fără să provoace tulburări în lumea ce o înconjoară. Însă va predomina, probabil, naţionalismul agresiv, dar acesta este autodistructiv şi nu poate decît să grăbească declinul puterii Rusiei, exceptînd cazul în care se va produce „consolidarea" oligarhiei ruse, ceea ce pare însă puţin probabil. ❑

Traducere de Doina Baci

NOTE:

1. În 1995, Ministrul Rus al Apărării, Pavel Graciov, a propus chinezilor demersuri în vederea unei alianţe militare, pentru a „contracara expansiunea NATO spre est" (în formularea presei ruse). Pentru Gracev *Securitatea Rusiei nu este ameninţată de China şi nu va fi nici în viitorul apropiat*. Vezi **Le Monde** 24/4/96.

2. Istoria recentului credit de 350 milioane de dolari, acordat Cubei este semnificativă pentru evoluţia luată în discuţie aici. Creditul a fost alocat în 1993, dar Ministerul de Finanţe a reuşit să îi blocheze acordarea pînă la vizita în Cuba, din octombrie 1995, a lui Oleg Soskoveţ, prim adjunctul primului ministru. Soskoveţ a proclamat Cuba drept noul partener strategic al Rusiei. Vezi, I. Velekhov *Relaţiile ruso–cubaneze. Prioritatea ideologiei* în **Perspective**, nr. 4, vol.II, martie–aprilie 1996.

3. 23/5/96

4. Pentru eurasianism, vezi Françoise Thom *Eurasisme et néo-eurasisme*, **Commentaire**, nr. 66, 1994; sau *Eurasianismul: o nouă politică externă rusă?*, **Uncaptive Minds**, vol. 7, nr. 2, vara 1994.

5. **Zavtra**, nr. 42, octombrie 1996.

6. A. Sevastianov: *Novy ruuskii nacionalism*, **Zavtra**, nr. 43, octombrie 1996.

7. S. Kurginian: *Lebed i drugie*, **Zavtra**, nr. 44, octombrie 1996.

8. Yu. Bialy: *Celi vtorovo starta*, **Zavtra**, nr. 46, noiembrie 1996.

9. A. Sevastianov: *Novy ruuskii nacionalism*, **Zavtra**, nr. 43, octombrie 1996.

10. Idem.

*

***Françoise THOM** (n. 1951), absolventă a Facultăţii de Filologie Clasică din cadrul Universităţii Sorbona în 1977. Este conferenţiar la Universitatea Sorbona, unde predă Istoria Contemporană. A publicat numeroase cărţi, dintre care: **La langue de bois** (1985, apărut şi în limba română sub titlul **Limba de lemn** în 1993), **Le moment Gorbatchev** (1994), **La fin du communisme** (1994, apărut şi în limba română sub titlul **Sfîrşitul comunismului** în 1995).*

Françoise Thom, *Russian Nationalism*, publicat cu permisiunea **Uncaptive Minds**, editat de IDEE Washington. Textul a fost prezentat la seminarul internaţional „Naţionalismul în fosta Uniune Sovietică — tipologie, cauze, consecinţe", organizat de IDEE la Kiev, Ucraina între 29 noiembrie – 1 decembrie 1996.

Diferite naţionalisme: cazul Estoniei

MART NUTT

Pentru a înţelege modelul de evoluţie a Estoniei precum şi opţiunile sale politice şi juridice, se impune să analizăm în profunzime cîteva din procesele definitorii pentru istoria sa din ultimii ani. Spre a scoate în evidenţă acest fapt, voi delimita în prezentarea de faţă patru domenii:

1) Procesul restabilirii independenţei Estoniei;

2) Cadrul istoric al politicii privind dreptul de cetăţenie, ce se întemeiază pe principiul continuităţii juridice;

3) Opţiunile actuale ale Estoniei în aria politicii de securitate;

4) Experienţa estonă ca un posibil model.

Se cuvine să remarcăm aici că a existat între anii 1940-91 — adică în perioada de ocupaţie sovietică — o rezistenţă notabilă împotriva guvernării comuniste. Pînă la începutul anilor cincizeci a predominat războiul de gherilă, pentru ca, mai apoi, rolul-cheie să fie deţinut de o rezistenţă pasivă. Spre deosebire de numeroase alte regiuni ale Uniunii Sovietice, în Estonia mişcarea de rezistenţă s-a caracterizat, pe lîngă anticomunism şi antidictatorialism, printr-o stare de spirit antiocupaţionistă. Ţelul de primă mărime al mişcării de rezistenţă l-a constituit restabilirea independenţei. În afară de dizidenţa propriu-zisă, a existat de asemeni o rezistenţă pasivă generalizată a populaţiei, manifestată mai cu seamă în problemele cotidiene — ignorarea ruşilor, alături de refuzul de a comunica în limba rusă, dispreţul faţă de oficialităţile sovietice, interesul spontan şi foarte ridicat faţă de literatura şi evenimentele culturale estone (numărul volumelor lui publicate în limba estonă se ridica la mai mult de 200.000 la un milion de estonieni), atitudinea de refuz faţă de căsătoriile mixte cu ruşii, etc. Caracterizat prin spirit de autoapărare şi autoconservare, naţionalismul eston --a ieşit niciodată din cadrul pozitiv al speranţelor de restabilire, odată şi odată, a independenţei Estoniei şi nu a luat niciodată forma urii rasiale faţă de ruşi. Aceasta şi-a lăsat amprentele pe aspiraţiile la independenţa Estoniei, manifestate deja în 1988, cînd nu mai puteau fi stăvilite de anarhia crescîndă din Uniunea Sovietică. În redobîndirea independenţei a prevalat calea juridică, iar nu

aceea a autodeterminării naționale. Principalele argumente ideologice pentru recîștigarea independenței la acea vreme erau următoarele:

1) Poporul eston nu trebuia să facă uz de dreptul la autodeterminare, întrucît o făcuse deja în 1918 punînd bazele unui stat independent;

2) Devenind independentă în 1918, Estonia se afla sub jurisdicția normelor internaționale; ea era un stat independent, recunoscut pe plan internațional și un membru al Ligii Națiunilor;

3) Ocupația sovietică din 1940 încoace era ilegală și trebuia așadar să i se pună capăt;

4) Nu era vorba de crearea unui stat eston nou, ci, mai degrabă, de restabilirea independenței prin încetarea ocupării și anexării, adică pe baza continuității legale a statului existent între 1918-1940.

Această cale făcea posibilă evitarea legitimizării continuității cu Uniunea Sovietică precum și a împărțirii responsabilității pentru acțiunile acesteia. În același timp, calea juridică declara drept ilegală politica colonială a Rusiei în Estonia, prin care, în contradicție cu principiile ONU, în jur de 500.000 de cetățeni ai Uniunii Sovietice s-au stabilit în Estonia, în scopul modificării acesteia. Pe de altă parte, această cale juridică a lipsit Rusia de ocazia de a manipula politica estonă prin intermediul cetățenilor ruși, a așa-zișilor „compatrioți". Calea juridică a contribuit mai degrabă la potolirea tensiunilor dintre cele două națiuni, decît la agravarea lor. Statul restaurat al Estoniei pleca de la principiul cetățeniei juridice, nu de la acela al etniei. Un cetățean eston de naționalitate estonă și unul de naționalitate rusă au drepturi egale în Estonia, după cum le au și cetățenii străini de naționalitate estonă și rusă.

Calea juridică a polarizat tensiunile din cadrul societății în jurul antipozilor: oameni obișnuiți–coloniști, Estonia ocupată–Uniunea Sovietică ocupațională, în vreme ce calea autodeterminării și a separatismului (adică a separării de Uniunea Sovietică) ar fi solicitat aceste tensiuni în direcția relațiilor interetnice.

Pe de altă parte, opțiunea pentru o cale juridică a atras asupra Estoniei criticile aspre ale Rusiei. Este foarte de înțeles, din punct de vedere politic, ca Rusia să accepte cu bucurie Estonia ca pe o moștenitoare legală a Uniunii Sovietice și nicidecum ca pe un stat al Europei căzut în 1940 sub ocupația ilegală a Uniunii Sovietice, caz în care părții ruse i-ar reveni responsabilitatea de a acorda despăgubiri Estoniei pentru pierderile cauzate de ocupație. A considera Estonia drept un stat restabilit pe baze juridice o plasează în același grup cu Finlanda, Suedia și Polonia, iar nu cu statele din cadrul CSI. Această poziție exclude Rusiei orice posibilitate de a se referi la „interesele sale vitale" din Estonia sau de a încerca să capteze Estonia în propria sferă de influență, fără ca faptul să fie catalogat neîndios ca agresiune. Însă calea juridică de restabilire a independenței estone a putut fi aplicată doar datorită statutului ei juridic și istoriei sale recente singulare.

După cum bine se ştie, bazele statului eston au fost puse în 1918, în acelaşi val care a adus independenţa multor ţări central şi est europene, precum Letonia, Lituania, Finlanda, Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria.

Procesul din 1918 a adus cu sine constituirea principalelor instituţii estone şi a principiilor juridice care stau la baza politicii estone privind dreptul de cetăţenie şi minorităţile etnice. De o importanţă decisivă în formarea principiilor estone privind dreptul de cetăţenie a fost Tratatul de Pace de la Tartu încheiat cu Rusia în 1920. Potrivit acestui tratat, ruşii din Estonia puteau, dacă doreau, să opteze pentru cetăţenie rusă, în timp ce estonii din Rusia aveau posibilitatea de a opta pentru cetăţenia estonă. Se ajunsese astfel, prin respectivul tratat, la o armonizare a politicii dreptului de cetăţenie a celor două ţări. Evoluţia suveranităţii estone a fost întreruptă de Uniunea Sovietică, continuatoarea din punct de vedere legal a Rusiei, care a ocupat şi anexat Estonia încălcînd prin aceasta toate normele juridice internaţionale precum şi acordurile reciproce. Majoritatea statelor lumii nu au recunoscut această anexare şi mai multe din misiunile diplomatice estone din străinătate au continuat să funcţioneze. A continuat, de asemeni, recunoaşterea cetăţeniei estone ca cetăţenie a unui stat independent. Situaţia internaţională din 1991 a permis restabilirea independenţei estone, act recunoscut de majoritatea ţărilor occidentale în lunile august şi septembrie ale aceluiaşi an. Independenţa Estoniei a fost recunoscută şi de Uniunea Sovietică a cărei existenţă nu încetase încă la acea dată.

Aşadar în august 1991, statul eston nu a fost constituit, ci restabilit de drept. Ca o continuare logică, s-a început restabilirea unui sistem judiciar legitim şi a fost continuată respectarea acordurilor internaţionale încheiate anterior anexării. Întrucît populaţia estonă nu fusese dislocată, iar cetăţenia estonă fusese recunoscută internaţional în cursul perioadei de anexare, la 26 februarie 1992, a intrat din nou în vigoare Legea dreptului de cetăţenie din 1938. Această lege stabilea bazele cetăţeniei estone precizînd calitatea de cetăţean eston şi reglementînd condiţiile necesare obţinerii cetăţeniei. Aceste condiţii erau de un liberalism fără precedent în comparaţie cu multe alte state europene — ele impuneau o rezidenţă de numai trei ani şi cunoaşterea elementară a limbii oficiale. Pe de altă parte, legea interzicea deţinerea mai multor cetăţenii.

S-a ivit însă o problemă practică în legătură cu străinii stabiliţi în Estonia ca urmarea a politicii anexaţioniste. În momentul restabilirii independenţei, trăiau în Estonia aproximativ un milion de estoni şi 500.000 de cetăţeni sovietici. La cumpăna dintre anii 1991-92 Uniunea Sovietică a încetat să mai existe ca stat, statutul cetăţenilor sovietici care trăiau în străinătate devenind astfel confuz, deoarece nici unul din statele nou apărute în urma prăbuşirii Uniunii Sovietice (continuatoare legale ale acesteia) nu dorea să îi recunoască automat pe aceştia ca cetăţeni proprii. Totodată oferea o procedură simplificată de înscriere a acestor

persoane pentru cetățenia Federației Ruse. Naturalizarea foștilor cetățeni ai Uniunii Sovietice ca cetățeni estoni a început imediat după reinstituirea legii din 1938. Naturalizarea fiind posibilă doar în condițiile prevăzute de această lege, se iveau trei obstacole în calea ei. În primul rînd, unii cetățeni ai Uniunii Sovietice erau ostili independenței estone, sperînd într-o disparție apropiată a statului eston și refuzînd de aceea, să ceară cetățenia estonă. În al doilea rînd, cetățenii Uniunii Sovietice aparțineau păturii privilegiate în timpul anilor de anexare și majoritatea lor nu învățaseră limba estonă. În consecință, cei mai mulți dintre ei au fost și sînt incapabili să vorbească limba oficială, fie și la un nivel elementar. În al treilea rînd, Federația Rusă a refuzat să informeze autoritățile estone asupra foștilor cetățeni sovietici înscriși pentru cetățenia rusă conform procedurii simplificate. Nu cunoaștem decît numărul aproximativ de 80.000 anunțat de ambasadorul rus. Totodată, potrivit dreptului eston, persoanelor care dețin deja cetățenia unui alt stat nu li se poate acorda în același timp și cetățenia estonă.

La 1 aprilie 1995, întrunind cerințele actuale, a intrat în vigoare în Estonia noua lege a dreptului de cetățenie. Aceasta a fost introdusă mai ales datorită problemelor tehnice cauzate de vechea lege. Mai exact, noua Lege a dreptului de cetățenie explica în detaliu multe din prevederile Legii din 1938 prezentate într-un mod foarte general și care lăsaseră astfel loc multor discuții și unor interpretări diferite. În același timp însă, noua lege pleacă de la aceleași principii ca și cea veche. Legea are în vedere principiile actuale de drepturi ale omului și de egalitate între sexe; ea instituie proceduri simplificate de obținere a cetățeniei estone de către copii și persoane handicapate. Condițiile privind cunoașterea limbii oficiale sînt aceleași cu cele dinainte de legea din 1995. Condiția de rezidență a fost modificată la cinci plus un an pentru o armonizare cu sistemul în vigoare în majoritatea țărilor europene. De asemeni, s-a adăugat condiția unei cunoașteri generale a Constituției Estoniei și a Legii dreptului de cetățenie. Trebuie remarcat că cerința de cinci plus un an de rezidență nu se aplică persoanelor care locuiau în Estonia înainte de 1 iulie 1990, și acelora care au solicitat cetățenia înainte de intrarea în vigoare a legii din 1995. Începînd cu 1992 au fost naturalizate ca cetățeni estoni în jur de 60.000 de persoane, în principal cetățeni ai fostei Uniuni Sovietice. Statutul foștilor cetățeni sovietici care nu au solicitat pînă în prezent cetățenia nici unui stat încă nu și-a găsit o soluționare; problema acestui statut necesită în esență o abordare politică, cu condiția să existe înțelegere reciprocă precum și acorduri între Estonia și republicile de odinioară ale Uniunii Sovietice.

Fundamentul politicii estone privitoare la minoritățile etnice fost creat în anii douăzeci. Legea autonomiei culturale din 1925 garanta tuturor minorităților care numărau cel puțin 3.000 de cetățeni dreptul de a-și stabili o autonomie culturală al cărei corespondent juridic era autoadministrarea locală. Legea mai oferea acestor persoane și posibilitatea de a se instrui în limba maternă și de a

desfăşura activităţi culturale colective. În plus, ea asigura susţinerea de către stat a autonomiei culturale. Aceste posibilităţi au fost folosite de trei minorităţi: germană, semită şi suedeză. Autonomia culturală a minorităţilor din Estonia era cea mai avansată din Europa acelei vremi.

În 1940 autorităţile ocupaţiei sovietice au interzis autonomia culturală, iar multe minorităţi etnice au fost chiar anihilate. După restabilirea independenţei estone, tradiţiile antebelice au fost reluate adoptîndu-se în toamna lui 1993 de către Parlament noua Lege a autonomiei culturale. Această lege porneşte de la premizele legii antebelice, dar totodată corespunde exigenţelor moderne. Noua lege defineşte minoritatea etnică pe baze identice cu ale majorităţii statelor membre ale Consiliului Europei, considerînd minoritatea etnică o asociere de persoane constituită istoric şi formată din cetăţeni estoni, dar care sînt de origine etnică, lingvistică, culturală sau religioasă diferită. Muncitorii străini sau imigranţii recenţi care deţin cetăţenia unui alt stat nu sînt socotiţi a fi o minoritate etnică.

Noua Lege a autonomiei culturale a minorităţilor etnice se află încă în curs de aplicare deoarece organizaţiile care reprezintă minorităţile etnice din Estonia nu au reuşit deocamdată să îşi completeze cererile oficiale pentru obţinerea autonomiei culturale.

Estonia nu avusese înainte de cel de-al doilea război mondial o politică referitoare la străini pentru că nu existase necesitatea ei. Conform Tratatului de Pace de la Tartu din 1920, toţi foştii cetăţeni ai Rusiei ţariste care trăiau în Estonia precum şi toţi cei care îşi alegeau să revină în Estonia erau consideraţi cetăţeni estoni. Între anii 1920-40 imigraţia în Estonia a fost extrem de redusă, dar în prezent, peste tot în lume, mişcarea populaţiei s-a intensificat considerabil mai ales sub aspectul transferului de mînă de lucru străină. Lăsînd deoparte faptul că în timpul anilor de anexare Estonia a fost izolată de Occident şi că nu a avut loc o imigrare în Estonia din regiunile tradiţionale de emigrare, statul eston a constituit în schimb un magnet pentru deplasarea mîinii de lucru în interiorul Uniunii Sovietice, atît din cazuza nivelului de trai foarte ridicat de aici, cît şi a politicii de industrializare a Uniunii Sovietice.

În aceste proces a jucat un rol important şi politica imperialistă a Uniunii Sovietice care avea ca ţintă rusificarea Estoniei, lucru în vederea căruia imigrarea a fost promovată la maximum. Astfel,în 1945 în Estonia erau 97,3% estoni pentru ca procentul acestora să scadă în 1989 pînă la 61%. Astăzi acest procentaj a crescut întrucîtva ca urmare a emigrării intensificate a sovieticilor. Este demn de notat faptul că, în diferite momente din timpul anilor de ocupaţie, au trăit în Estonia pînă la 8 milioane de străini alături de numai un milion, în medie, de estoni. În prezent au mai rămas în Estonia în jur de 350.000-400.000 din aceste opt milioane de străini.

După restabilizarea independenţei estone din1991 s-a ajuns la situaţia în care străinii nu aveau nici un temei legal pentru a trăi în Estonia întrucît nu

existau reglementări în acest sens nici în cadrul legilor antebelice ale Republicii estone şi nici în cel al legilor introduse de autorităţile sovietice în Estonia ocupată. Exista aşadar o problemă a cărei soluţie încă mai urma să fie găsită.

Legea străinilor a fost finalizată la începutul primăverii lui 1993. În esenţă, ea era inspirată din corespondentele ei teoretice şi practice din statele scandinave. Se stipulau prin această lege condiţiile venirii străinilor în Estonia, ale şederii şi plecării lor. Ea stabilea de asemeni drepturile şi îndatoririle străinilor faţă de statul eston şi responsabilitatea lor juridică. Legea preconiza folosirea sistemului permiselor de rezidenţă mondial recunoscut, în care acestea sînt temporare sau permanente. Luînd în considerare situaţia existentă, faptul că majoritatea persoanelor venite în Estonia ca urmare a anexării îşi stabiliseră căminul aici, de asemeni faptul că adeseori venirea lor în Estonia nu fusese rezultatul propriilor lor decizii, legea oferea o procedură simplificată de obţinere a permisului de rezidenţă de către străinii care veniseră în Estonia înainte de 1 iulie 1990.

Această procedură implica următoarele:

1) Străinii aparţinînd categoriei menţionate puteau solicita un permis de rezidenţă în timpul şederii în Estonia pe baza documentelor („propiska") emise de autorităţile respective ale fostei Uniuni Sovietice;

2. Acestor persoane li se garanta permisul de rezidenţă cu condiţia să se manifeste conform procedurilor legislaţiei estone şi să respecte legile estone.

Peste 320.000 de străini au depus cereri pentru obţinerea permisului de rezidenţă şi pentru cei mai mulţi dintre ei acesta este acordat aproape automat. Totodată, se fac eforturi constante pentru ca, în conformitate cu Legea Străinilor, să se ajungă la punctul în care toţi străinii să se bucure de o protecţie şi de un statut legal identic, indiferent de originea lor şi de circumnstanţele venirii lor în Estonia.

Criteriul etnic nu are relevanţă nici în politica estonă privind dreptul de cetăţenie şi nici în cea privind străinii. Alături de un milion de estoni deţineau cetăţenia estonă înainte de 1940 în jur de 92.000 de ruşi, 16.000 de germani, 7.700 de suedezi şi 4.500 de evrei. În prezent, au obţinut cetăţenia estonă aproximativ 150.000 de ruşi. În acelaşi timp, există cîteva mii de etnici estoni care au cerut sau au dobîndit cetăţenia estonă. Fiecare persoană are drepturi egale în obţinerea cetăţeniei, indiferent de statutul său etnic. Potrivit Legii dreptului de Cetăţenie acum în vigoare, persoanele de origine estonă nu au vreun avantaj sau privilegiu în obţinerea cetăţeniei estone.

Adeseori Estonia a fost sfătuită să îşi liberalizeze politica referitoare la străini şi la dreptul de cetăţenie. Este de înţeles ca puteri politice diferite să aibă opinii întrucîtva diferite în legătură cu un principiu sau altul. Ar trebui însă să se admită faptul că Estonia este un stat de drept, democratic, în care poporul reprezintă puterea supremă. În consecinţă, politica estonă poate decurge numai din convingerile şi deciziile poporului al cărui reprezentant este. De fapt, politica

estonă este într-o oarecare măsură mai liberală decît ar dori-o estonul de rînd şi ar fi de aceea de presupus că este relativ uşor să cîştigi popularitate apelînd la slogane populiste şi naţioanliste. Totuşi, politica moderată şi echilibrată în ce priveşte dreptul de cetăţenie şi străini a neutralizat pornirile extremiste pînă într-atît încît la ultimele alegeri, naţionaliştii extremişti nu au reuşit să întrunească numărul de voturi necesare intrării în Parlament. Ne îndeamnă totuşi să rămînem prudenţi popularitatea de care se bucură Frontul Naţional Francez, Partidul Progresist Norvegian sau Partidul populist-naţionalist leton al lui Zigerist. După cît se pare, interesele naţiunii şi opinia internaţională sînt just echilibrate în actuala politică estonă referitoare la dreptul de cetăţenie şi la străini. Deplasarea acestei politici într-una sau alta din cele două direcţii ar putea afecta stabilitatea şi democraţia estonă. Toţi experţii de autoritate internaţională, inclusiv cei din Consiliul Europei, din Uniunea Europeană şi din Naţiunile Unite, au confirmat faptul că respectivele legi estone sînt în acord cu principiile internaţionale şi că Estonia este un stat care respectă drepturile omului.

Estonia a plecat şi va pleca în continuare de la următoarele principii:

1. Fiecare va avea libertatea de decizie în alegerea cetăţeniei şi a rezidenţei. restricţiile în acest sens nu duc nicăieri. Cadrul necesar pentru aceasta îl constituie statul de drept, care respectă prerogativele legii;

2. Statul îi sprijină pe toţi cei care vor să se integreze în societatea estonă, sprijinind în acelaşi timp învăţarea limbii oficiale ca parte a culturii tradiţionale;

3. Statul acordă sprijin economic acelora care se decid să se repatrieze sau să se stabilească într-un alt stat.

În alegerea politicii de securitate Estonia trebuie să ţină seama de spaţiul geopolitic — Estonia este istoriceşte situată la graniţa dintre estul şi vestul Europei, fiind pe de o parte puntea dintre lume romano-catolică şi protestantă şi lumea ortodoxă, iar pe de altă parte puntea dintre Scandinavia şi Europa Centrală. Vreme de secole, Estonia a fost punctul de intersecţie al intereselor mai multor puteri europene — Germania, Polonia, Lituania, Suedia, Danemarca şi Rusia. Astăzi Estonia este unul dintre statele-cheie din zona Mării Baltice, dar şi în securitatea nordului Europei. Fără îndoială, diminuarea opoziţiei dintre NATO şi Rusia este un factor de întărire a securităţii Estoniei. Deocamdată însă Statele Unite sînt încă departe de un sistem de securitate colectivă acceptabil pentru toate părţile implicate. O importantă sursă de nelinişte o constituie îndărătnicia părţii ruse faţă de dreptul Estoniei de a-şi alege în mod independent calea politică de dezvoltare, precum şi obiectivul formulat aproape făţiş de a subordona din nou statele baltice controlului rusesc, fie prin presiune politică, fie prin forţă. Agresivitatea Rusiei este motivul lipsei de voinţă a NATO de a lua asupră-şi garanţiile de securitate a statelor baltice. În ciuda pretenţiilor NATO potrivit cărora Rusia nu poate opri extinderea NATO, avem certitudinea că există un singur obstacol în calea aderării Estoniei la NATO încă din primul val — opoziţia Rusiei.

Însă statele baltice nu sînt capabile docamdată să constituie prin propriile lor forțe sisteme de apărare destul de puternice pentru a umple vidul de securitate de pe coasta estică a Mării Baltice.

Prioritatea de vîrf pentru Estonia ca și pentru Letonia și Lituania este intrarea cît se poate de repede în Uniunea Europeană și în NATO. În ce o privește, Estonia este gata să facă tot ce îi stă în putere pentru a accelera acest proces. Pe de altă parte este evident că nu este în interesul securității Estoniei, chiar dacă ar urma să devină membră a NATO, să contribuie la încordarea relațiilor dintre NATO și Rusia. O zonă unificată de securitate, care să includă NATO, statele balcanice (preferabil ca state-membre ale NATO) și Rusia va continua într-un fel sau altul să rămînă unul dintre obiectivele, chiar dacă mai îndepărtate, ale politicii de securitate a Estoniei.

În final vreau să abordez problema modului în care experiența estonă poate folosi și altora.

Referindu-ne la experiența estonă, argumentul de căpătîi este neîndoios faptul că independența sa a fost restaurată fără pierderi de vieți omenești. În Estonia nu a existat o tensiune care să ducă la vărsare de sînge sau la conflicte dramatice în sfera etnică, socială sau politică. Acestea se datorează fără îndoială opțiunii sale pentru calea juridică și nu pentru cea separatistă. Moldova, Armenia, Azerbaidjanul și Tadjikistanul au devenit independente recurgînd la calea separatistă și nu au reușit să evite violența. De aceea, o critică aspră la adresa politicii estone privind dreptul de cetățenia are o tentă cinică și provocatoare. Experiența estonă demostrează că este preferabil să se apeleze la situații juridice ori de cîte ori este posibil, iar nu să se impună prin forță principiile proprii asupra altora — mai devreme sau mai tîrziu aceasta duce la conflicte sîngeroase. Totuși, este limpede că istoria recentă a statelor baltice este singulară; ar fi practic imposibil să se creeze state independente din toate cele 12 republici ale Uniunii Sovietice pe o cale exclusiv juridică.

Este bine cunoscut faptul că problemele economice acute contribuie la încordarea relațiilor sociale, inclusiv a celor inter-etnice. La sfîșitul anilor optzeci și la începutul anilor nouăzeci toate țările central- și est-europene treceau printr-o depresiune economică. În rezolvarea aceastei situații, Estonia a ales calea reformelor economice radicale ce implicau restituirea proprietății acelora ce o deținuseră înainte de perioada ocupației, privatizarea rapidă, dezvoltarea monopolurilor și o politică monetară dură. Retrospectiv se poate afirma că aceste reforme au fost justificate, Estonia fiind în momentul de față una din țările cu cea mai mare reușită economică din zonă, realizare la care s-a ajuns fără producerea mult temutei explozii sociale. În prezent, Estonia poate fi caracterizată mai degrabă printr-o diminuare a tensiunilor sociale. Concluzia ce se poate desprinde este: cîinelui nu trebuie să i se taie coada puțin cîte puțin, de fiecare dată este la fel de dureros, ci toată o dată. Pe scurt, putem spune că Estonia a reușit cu destul succes să facă trecerea de la condiția de colonie rusă la

aceea de stat democratic civilizat întemeiat pe prerogativele legii. Pe de altă parte experienţa estonă arată că nici un model nu poate fi urmat în totalitate. În foarte multe privinţe calea este unică pentru fiecare ţară şi fiecare trebuie să îşi găsească singură această cale. Există însă cîteva principii universale, al căror succes a fost demostrat de experienţa multor state. Experienţa estonă aparţine acestei categorii şi tocmai în aceasta constă posibilitatea de a învăţa din ea. ❑

Traducere de Doina Baci

*

***Mart NUTT**, istoric, preşedintele Partidului Republican Conservator din Estonia. Între 1990-1992 director al Departamentului pentru Asia, Africa şi America Latină a Ministerului de Externe; din 1992 deputat, preşedinte al Comitetului Constituţional al Parlamentului Eston.*

Mart Nutt, *Different Nationalisms: The Case of Estonia*, publicat cu permisiunea **Uncaptive Minds**, editat de IDEE Washington. Textul a fost prezentat la seminarul internaţional „Naţionalismul în fosta Uniune Sovietică — tipologie, cauze, consecinţe", organizat de IDEE la Kiev, Ucraina între 29 noiembrie – 1 decembrie 1996.

Dincolo de statul-naţiune

János Kis

1. Disputa

Problema maghiară nu e gîndită pînă la capăt. Nu vedem clar ce ar trebui făcut ca ţările vecine să urmeze o politică minoritară acceptabilă. Ba mai mult, nu există consens nici în privinţa conţinutului unei politici minoritare acceptabile. Partidele maghiarilor de dincolo de hotare prezintă în general un program de drepturi colective şi de autonomie minoritară. Dar prin drepturi colective şi autonomie etnică înţeleg lucruri diferite (şi nu e totdeauna clar ce anume). Iar dincoace de frontiere, nu e clarificat ce fel de politică minoritară corespunde politicii minoritare ce se aşteaptă din partea ţărilor vecine. Nu există consensul necesar nici măcar în interiorul opiniei publice liberale.

Faptul aceasta e evidenţiat de disputa violentă, ce s-a iscat deunăzi în urma seriei de articole ale lui Gáspár Miklós Tamás[1]. În articolul de deschidere, Tamás propune, ca ethosul republicii noi, democratice să-l fondăm pe noţiunea de naţiune politică, creaţie a liberalismului maghiar din secolul XIX. Ideea naţiunii politice, conform definiţiei exacte a lui Tamás, se sprijină pe trei piloni:

1. În cadrul republicii există *„egalitate în drepturi şi dominaţia dreptului"*: toţi cetăţenii beneficiază de drepturi egale, indiferent de apartenenţa la naţiune sau naţionalitate (etnie), şi nimeni nu e deasupra legii.

2. Totodată, statul *„nu e neutru din punct de vedere cultural"*. *„Dominaţia legii şi egalitatea în drepturi — care în această privinţă funcţionează ca o barieră — nu sînt lezate de acel fapt important şi demn de aprobare, că natura comunităţii noastre politice este definită de tradiţia naţională maghiară, şi nu tradiţia separată, proprie, a minorităţilor etnice din ţară"*. Şi din această cauză *„deşi asimilarea nu este obligatorie (şi în nici un caz nu se poate impune prin forţă), din punctul de vedere al naţiunii politice maghiare, ea este o virtute. Asimilarea benevolă e de dorit şi e corectă"*.

3. În cadrul republicii *„nu există drepturi colective"*. Drepturile omului (inclusiv dreptul la cultură în limba maternă şi la perpetuarea tradiţiilor minoritare

specifice) sînt la dispoziția oricui, dar nici o comunitate nu poate beneficia de privilegii permanente.

Pe scurt: republica maghiară este un stat național unitar; deși *„națiunea politică maghiară este comunitatea politică a tuturor cetățenilor, este maghiară"*; loialitatea față de republică include, în sine, identificarea cu memoria istorică și cultura națiunii maghiare.

Cei care au răspuns afirmațiilor lui Tamás au afirmat, în consens, că aceasta este o idee periculoasă. Dacă noi, în țara noastră, fondăm comunitatea cetățenilor pe națiunea politică maghiară, atunci să nu protestăm, dacă slovacii vor pune în Slovacia la baza comunității, națiunea lor politică. Dacă noi considerăm virtute maghiarizarea românilor ce trăiesc aici, atunci trebuie să consimțim cu judecata națiunii române, cum că în Ardeal românizarea maghiarilor de acolo este o virtute. Această logică prezice pentru minoritățile maghiare un viitor apropiat insuportabil, iar pentru viitorul îndepărtat o lentă dispariție[2].

La această obiecție gravă Tamás răspunde cu trei afirmații. Întîi, există două tipuri de „asimilare": asimiliarea, care nu satisface condiția liberului consimțămînt, desigur e inacceptabilă. *„Asimilarea atunci e benevolă, și compatibilă cu libertatea, cînd are alternativă"*. Ideea națiunii politice menține această alternativă, pentru că asigură egalitatea în drepturi pentru fiecare cetățean și nu tolerează intervenția statului în relațiile vieții particulare. Dacă cineva optează, în aceste circumstanțe, pentru aderarea la majoritate, atunci coetnicii săi chiar dacă regretă această decizie, trebuie s-o ia la cunoștință. Doi: criticii i-au atribuit o premisă absurdă: *„amestecarea hegemoniei cu egalitatea în drepturi"*. Statul național din punct de vedere cultural nu e neutru, dar din punct de vedere juridic poate să mai fie: *„legea ce dă forma națiunii politice e daltonistă, și nu are talent pentru limbi"*. Aceste afirmații adaugă o interpretare suplimentară la teza națiunii politice, și am să revin la ele cînd voi examina ideea statului–națiune. Deocamdată m-aș opri la cea de-a treia, care sună în felul următor: deși ideea de națiune politică presupune acceptul asimilării naționalităților, nu rezultă că trebuie să aprobăm, să zicem, și asimilarea maghiarilor din România. Fiindcă România, după Tamás, *„nu e stat național unitar"*. *„Politica naționalistă românească nu urmărește atragerea minorității maghiare, ci intimidarea, sperierea (uneori izgonirea) ei"*. Din această cauză, etnia maghiară din România nu are altă posibilitate, decît să caute *„soluții federaliste–autonomiste"* (cu care, desigur *„răscolește naționalismul majoritar"*).

Poate ar fi mai exact să spunem că naționalismul românesc nu încearcă să creeze o națiune deschisă, care să înglobeze și minoritățile, decît că nici nu dorește un stat național unitar. Dar aceasta e o problemă de amănunt. Tamás are fără îndoială dreptate spunînd că dacă forțele guvernante din România și-ar însuși ideea liberală a națiunii politice, situația minorității maghiare s-ar îmbunătăți considerabil. Totodată, e verosimil, că ar fi mai oportun să se înceapă cu

revendicări care nu depăşesc drepturile cetăţeneşti ale individului, fiindcă acestea sînt mai pe înţelesul opiniei publice democratice a ţărilor vecine, şi sună mai puţin ameninţător decît drepturile colective şi autonomia teritorială, şi astfel vor corespunde cerinţelor statului naţional. Criticii, în această privinţă, cred eu, îl nedreptăţesc un pic pe Tamás. Totuşi: chiar dacă ar fi adevărat, că nu e înţelept să *pretinzi* României sau Slovaciei mai mult decît include planul naţiunii politice, de aici nicidecum nu decurge că n-ar fi înţelept să *oferi* mai mult minorităţilor din Ungaria. Alegerea tacticii corespunzătoare depinde (şi) de părerea noastră despre scopuri, şi astfel nu se poate ocoli întrebarea: ideea de naţiune politică oferă oare pentru problema minorităţilor o soluţie pe termen lung, echitabilă şi nepărtinitoare?

Voi purcede în felul următor. La început mă voi ocupa de natura programului statului naţional, adică a *naţionalismului* (secţiunea 2), respectiv încerc să clarific, în ce constă naţionalismul *liberal* (secţiunea 3). Apoi voi arunca o privire asupra *contradicţiilor* interne ale naţionalismului liberal (sfîrşitul secţiunii 3, secţiunea 4). În pasul următor voi arăta că într-o societate divizată etnic, tratamentul egal nu se poate asigura fără drepturi minoritare, şi voi circumscrie programul ce le include şi pe acestea, respectiv ideea statului de naţiuni asociate[3], adică a *multinaţionalismului* (secţiunea 5). Apoi voi încerca să interpretez şi să răspund la reţinerile faţă de multinaţionalism, dovedind că se poate da o interpretare *liberală* noţiunii de drepturi colective, că *multinaţionalismul liberal* este posibil (secţiunea 6). Secţiunea 7, cea de încheiere, va trata modul în care cetăţenii unui stat de naţiuni asociate pot forma o *comunitate politică*, şi şansele oferite de dezvoltarea sistemului statal internaţional pentru depăşirea naţionalismului.

2. Naţionalism

Subiecţii statelor dinastice, sfinţite de religie, erau loiali faţă de domnitor şi loialitatea se baza pe acea credinţă împărtăşită că tronul e de origine divină. Secularizarea şi democratizarea statului modern au ridicat imparabil întrebarea: dacă statul e de origine laică, şi dacă toţi oamenii sînt egali, cum se poate pretinde ca indivizii să fie loiali statului, pe al cărui teritoriu suveran trăiesc? Pe ce temei li se poate pretinde, să fie loiali *tocmai acestui* stat, şi nu altuia? La această întrebare, de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea există un singur răspuns clar, cel al naţionalismului.

Subiecţii, sună răspunsul, vor putea privi statul ca fiind al lor, şi vor fi gata să aducă sacrificii (în situaţii extreme, să şi moară) pentru el, atunci cînd vor fi deja solidari între ei, independent de conexiunea politică, şi dacă statul va fi un stat al comunităţii lor solidare. Mă voi strădui să clarific aceste două condiţii cu ajutorul noţiunilor sociologiei moderne.

Pentru început, trebuie să fie dată o colectivitate, cu care individul se identifică în mod firesc. Nu îi aparţine, fiindcă s-a unit, urmîndu-şi interesele, cu alţi oameni avînd interese similare, întovărăşindu-se pentru slujirea scopurilor

lor. Conexitatea e un lucru dat pentru el, o circumstanță, pe care o recunoaște imediat, fără o meditație specială.

Limba, regulile de comportament, raportarea la spațiu, la mirosuri și la gusturi, tratarea apropierii trupești și un șir de alte obișnuințe sînt tot atîtea semne, pe baza cărora celălalt va fi pentru noi cunoscut, gesturile lui vor fi inteligibile, apropiate, sau, din contră, străine, nedescifrabile. Cu cît semnalele emise de celălalt vor fi mai ușor de interpretat, cu atît mai ușor vom intra cu el în relații confidențiale, chiar dacă e necunoscut ca persoană, deoarece cu atît e mai mic pericolul să-l interpretăm greșit, să-i calculăm eronat comportamentul probabil. Și cu cît mai puțin înțelegem semnalele celuilalt, cu atît mai puțin se poate imagina că vom intra cu el într-o relație intimă, profundă. Pe acest lucru se bazează diferențierea permanent funcțională în contactele cotidiene dintre „noi" și „ei". Unde există „noi" și „ei", toți pornesc de la premisa că, de obicei, te poți aștepta la mai mult din partea celor care fac parte dintre „noi" decît de la „ei". Și dacă ai intrat în conflict cu cineva din cercul „lor", poți conta mai degrabă pe sprijinul membrilor cercului tău de „noi", iar din cercul „ei" probabil îl vor sprijini pe adversarul tău.

Cineva poate aparține simultan mai multor grupuri de „noi": cu unii se poate identifica pe baza vorbirii, cu alții pe baza practicilor religioase sau obiceurilor vestimentare și așa mai departe. În caz de conflict se poate asocia cu membrii unuia sau altuia din grupurile sale de „noi". În zonele mixte ale Europei de dinaintea statelor centralizate, locuitorii cîte unui sat, deseori, nici nu și-au pus întrebarea: din multele grupuri de „noi", căruia aparțin de fapt. Dar sînt și cazuri cînd toate indiciile conduc la identificarea individului cu un singur grup. Asemenea comunități închise, în toate privințele, alcătuiau locuitorii necreștini (de exemplu evrei sau musulmani) ai Europei de dinaintea secolului trecut. O altă posibilitate constă în hegemonia unui criteriu asupra celorlalte: chiar dacă religia, îmbrăcămintea sau limba te aduc în relații de familiaritate cu alți și alți oameni, vei da totdeauna prioritate unui cod (de exemplu limba), deci în caz de conflict te vei alătura consecvent acelora, care împărtășesc cu tine acel cod (astfel, de exemplu, maghiarul luteran se raliază maghiarilor reformați, nu slovacilor luterani)[4].

Ca să ajungem la definirea noțiunilor de bază ale naționalismului, trebuie să mai facem două distincții. Prima e aceasta: o parte a colectivităților umane se ordonează în jurul unui mod de viață specific; nu e capabilă să se extindă pe totalitatea structurii sociale (pe toate ramurile profesionale, pe toate categoriile de venit, pe toate grupurile teritoriale), nu poate să obțină un sistem complet de instituții (de la familie la tipurile cele mai variate ale organizațiilor economice, culturale și politice). Comunitățile ascetice, retrase din lume, oferă un bun exemplu pentru acest caz. Alte sisteme de semne oferă liant unei colectivități, ce permite moduri de viață diferite, poate să cuprindă o structură socială globală și poate avea un sistem total de instituții. Comunitatea de limbă/etnică face parte din această categorie.

Cealaltă distincţie e următoarea: unele colectivităţi nu sînt legate de un teritoriu, de exemplu marile biserici universale. În cazul altora, teritoriul unde se află face parte din autodefinirea lor, este perceput ca fiind „al lor", cum ar fi pentru o etnie „patria".

Există deci colectivităţi, care pretind de la membrii lor o loialitate mai presus de alte ataşamente, pot cuprinde societăţi întregi, şi se percep ca parte dintr-o patrie geografică. Asemenea colectivităţi au fost definite de către naţionaliştii timpurii cu denumirea de *popor*. Ei afirmau că statul poate conta — efectiv şi îndreptăţit — pe loialitatea subiecţilor săi, numai atunci cînd teritoriul său suveran coincide cu patria poporului, iar totalitatea subiecţilor săi, cu fiii poporului: dacă toţi membrii poporului trăiesc pe teritoriul suveran al statului, şi dacă teritoriul suveran al statului este locuit numai de membrii poporului dat. În asemenea condiţii, loialitatea primară a fiecărui individ se îndreaptă către acea colectivitate, care coincide ca extindere cu statul. Nimeni nu va fi legat printr-o solidaritate mai puternică, nici de colectivităţi mai mici, nici de colectivităţi mai mari decît extinderea statului, şi nic de colectivităţi care intersectează frontierele statale. Astfel, prima condiţie a loialităţii politice ar fi ca subiecţii să formeze popoare, ba mai mult, un singur popor.

A doua condiţie e ca poporul să ia în posesiune statul. Cele două lucruri sînt strîns legate. E drept, naţionalismul secolului trecut era alimentat de credinţa că poporul este format de veacuri, de milenii, doar conştiinţa apartenenţei doarme (acum a sosit momentul „trezirii"). Dar în realitate cerinţa ca loialitatea lingvistico–etnică să cuprinde într-o colectivitate separată locuitorii unei ţări, întrecînd orice altă solidaritate, a fost creată doar de imperativul luării în posesiune a statului modern, devenit laic şi democratic. Idealul naţionalismului e ţăranul, care trăieşte într-o comunitate tradiţională cu natura şi cu ceilalţi oameni, dar acest ideal a fost prezentat unei societăţi în curs de urbanizare, unde cele mai multe relaţii umane sînt impersonale.

Iar „trezirea" nu a fost reîntoarcerea la o stare primordială, ci realizarea unei noi culturi înalte. Aceasta a creat, din multitudinea pestriţă a graiurilor, o limbă literară unitară; prelucrînd tradiţia găsită a alcătuit istoria poporului, ce se putea preda în şcoli, a interpretat obligaţiile reciproce ale membrilor săi, a exemplificat modelele virtuţilor ce li se puteau pretinde, le-a oferit simboluri utilizabile politic, şi a formulat pretenţiile lor colective faţă de stat. Această cultură înaltă, modelatoare de colectivitate, se numeşte *cultură naţională*. Comunitatea lingvistico–etnică e plămădită „întru popor" de către cultura naţională, în măsura în care creatorii acestei culturi reuşesc ca un număr suficient de mare de oameni să-şi definească apartenenţa primară cu ajutorul modelelor culturale oferite de ei. Poporul astfel format, ca entitate colectivă politică, cu pretenţie asupra statului, se numeşte *naţiune*.

Națiunea va lua în posesiune statul prin următoarele momente: limba cultivată și unificată devine limbă oficială, cultura națională devine cultura oficială, sărbătorile națiunii devin sărbătorile oficiale, simbolurile sale devin însemnele statului, tradițiile sale istorice devin tradiția statului. Statul se identifică cu națiunea, și se obligă să asigure, pentru totalitatea națiunii, avantajele ce decurg din suveranitate: dispunerea de un teritoriu, apărarea dreptului, serviciile finanțate din impozitele percepute.

Dacă prima condiție este satisfăcută, subiecții statului vor fi solidari față de cei din exterior. Dacă și a doua condiție este satisfăcută, atunci subiecții au motive să extindă solidaritatea dintre ei și asupra statului.

Programul naționalismului este democratic și egalitar: limba statului să fie limba vorbită a întregului popor; meterezele constituției trebuie să cuprindă tot poporul, nu numai nobilimea; toți fiii poporului sînt egali, și toți sînt frați. De-aici, ambiguitatea termenului de „popor": cînd s-a înțeles prin el totalitatea colectivității lingvistice/etnice, cînd cei din clasele inferioare. „Trezirea națională" a însemnat, totodată, că în fața statului toți copiii națiunii au devenit egali, fie că locuiau în palat, fie în colibă.

Însă consecința egalitară atunci se va extinde asupra tuturor cetățenilor, abia cînd va fi satisfăcută prima ipoteza a naționalismului, adică: teritoriul suveran al statului e identic cu o unică patrie etnică, și numai una. Însă, din păcate, această condiție aproape niciodată nu se realizează. Patriile etnice de cele mai multe ori se suprapun, iar pretențiile teritoriale ale statelor sînt exclusive[5]. Pe teritoriul celor mai multe state nu trăiește un singur popor, și astfel, imediat, se ridică întrebarea: care e statutul celorlalte popoare în interiorul unui stat național? Naționalismul e ambiguu în legătură cu această problemă: ambivalența sa e de neînvins, și are o influență hotărîtoare asupra politicii statului–națiune.

Pe de-o parte, naționalismul este egalitar spre interior, dar spre exterior, în direcția celorlalte grupuri etnice ce trăiesc pe teritoriul statului, nu e. Și acesta nu e un defect al înfăptuirii programului. Stabilirea unei relații ierarhice între națiune și celelalte naționalități ține de esența conceptului. Naționaliștii din prima jumătate a secolului trecut ascundeau cu pudoare, chiar de ei înșiși, dualitatea poziției lor, naționaliștii epocii imperialiste vorbeau de ea deschis. Dar, ori au enunțat-o, ori nu, această ambiguitate e inseparabilă de naționalism. Naționalismul e strategia definiției identității cetățenești, dar, totodată, inseparabil de aceasta, e și strategia limitării competiției pentru „bunurile politice". Circumscrie în așa fel națiunea identificată cu statul, încît astfel să asigure avantaje politice evidente pentru membrii națiunii față de toți aceia care nu fac parte din ea. Într-o societate divizată etnic, crearea statului național nu constă în altceva, decît în faptul că membrii unui grup etnic obțin control exclusiv asupra bunurilor ce se repartizează prin administrație (funcții, instituții de învățămînt, jurisdicție etc.), limitînd

participarea celorlalţi la aceste resurse restrînse. De aici decurge că relaţiile etnice sînt ideale din punctul de vedere al membrilor naţiunii de stat, doar dacă proporţia grupurilor etnice minoritare, în ansamblul populaţiei totale, e relativ înaltă, şi rămîne ca atare, deci dacă asimilarea e neglijabilă.

Însă, pe de altă parte, succesul politicii naţionaliste depinde nu numai de mărimea avantajelor obţinute, ci şi de stabilitatea lor. Din această cauză mereu revine întrebarea, dacă se poate conta pe loialitatea minorităţilor, mai ales atunci cînd proporţia lor în ansamblul populaţiei devine ameninţător de înaltă, şi (sau) cînd există un stat vecin, unde minoritatea de aici constituie majoritatea. Totodată loialitatea minorităţilor faţă de naţiunea majoritară şi statul care se identifică cu ea este totdeauna nesigură. Fiindcă dacă despre membrii etniei majoritare se poate presupune în mod firesc, că sînt solidari unul cu celălalt şi cu comunitatea lor naţională, în cazul persoanelor minoritare, loialitatea nu are o asemenea bază evidentă: existenţa ei se cere tot timpul dovedită. (Ar fi fost ilar să se spună, că ungurii şi-au demonstrat, în 1848–49 loialitatea faţă de naţiunea maghiară; dimpotrivă, cu atît mai multe referiri s-au făcut la dovezile loialităţii evreilor.) Astfel, din punctul de vedere al siguranţei statului naţional, pare mai favorabil, dacă etniile minoritare se dizolvă în majoritate, şi totalitatea cetăţenilor devine identică cu comunitatea naţională.

În acest fel, naţionalismul este frămîntat de tensiuni imposibil de stins, se clatină continuu între înfrăţirea egalitară şi separaţia antiegalitară, sau aspiraţia spre asimilarea, respectiv spre îndepărtarea minorităţilor. Şi toată această frămîntare nu se produce numai în sferele închise ale naţionalismului: minoritatea răspunde la alternativele oferite, majoritatea la răspunsurile minorităţii. Deseori se întîmplă că orice ar accepta minoritatea dintre alternativele oferite, lipsa de echilibru interior al politicii majoritare îi va face imposibilă acceptarea situaţiei cu care poate că s-ar fi împăcat. Astfel nu sînt excepţionale acele situaţii, în care pînă la urmă nu va adera la nici una din căile oferite, ci va opta pentru o organizare culturală şi politică proprie, în loc de acceptarea pasivă a statutului secundar sau aderarea la majoritate. Aceasta poate să trezească un sentiment de periclitare în rîndul membrilor naţiunii majoritare, şi acest sentiment poate s-o facă să recurgă la măsuri coercitive, sau la ceva şi mai grav: la alungarea „străinilor", în caz limită, la exterminarea lor. Logica fricii de minorităţi împinge naţionalismul spre violenţă preventivă.

Dar partizanul revenirii la liberalismul secolului XIX nu-mi poate opune naţionalismul *liberal*.

3. Naţionalismul liberal

Naţionalismul liberal este tot un naţionalism: scopul său e statul naţional unitar. Însă din arsenalul său nu face parte lupta împotriva utilizării limbilor minorităţilor, interzicerea culturii minorităţilor, izgonirea membrilor minorităţilor de pe locurile unde trăiesc, sau exterminarea lor. În schimb, încap în acest arsenal

identificarea loialității față de stat cu cea față de națiunea majoritară, aprobarea oficială a asimilării — strict benevole — la națiunea majoritară. Am putea spune: naționalismul liberal este un naționalism limitat de drepturile cetățenești, egalitatea politică și dominația legii.

Însă naționaliștii liberali n-ar accepta această definiție. În accepțiunea lor principiile politice ale liberalismului nu sînt *bariere exterioare* ale politicii naționaliste. Ei susțin că liberalismul și naționalismul, percepute corect, conduc spre aceeași direcție, spre statul național ce oferă egalitate totală în drepturi pentru fiecare cetățean. Cele două curente de idei diferă nu prin poziție, ci prin întrebarea la care răspunzînd ajung la poziția comună.

Naționalismul întreabă: din ce mobil se alimentează loialitatea față de statul democratic? Răspunsul său sună astfel: din conștiința coeziunii comunitare. Liberalismul întreabă: ce condiții trebuie să satisfacă statul, ca să poate pretinde individului respectarea legii? Răspunsul său, referitor la scopurile prezentului text, se poate rezuma astfel: statul trebuie să asigure, pentru fiecare cetățean al său, libertatea pentru gestionarea individuală a propriei sale vieți, și anume în măsură egală cu toți ceilalți cetățeni. Răspunsul naționalist implică suplimentar: un stat poate fi numai statul unei națiuni concrete; nu se poate accepta existența de durată a unor colectivități care ar fi națiune în națiune, stat în stat. Ei bine, în cercurile liberalilor timpurii, era un loc comun că răspunsul liberal duce la aceeași consecință.

Naționalistul se împotrivește recunoașterii politice a mai multor națiuni asociate în stat, fiindcă presupune că nu se poate aștepta la solidaritate din partea membrilor comunităților naționale separate. Liberalii i se împotriveau considerînd că recunoașterea politică a națiunilor separate ar amenința egalitatea în drepturi. Punctul lor de plecare a fost ideea că statul poate să-și trateze în mod egal cetățenii, numai atunci cînd fiecare individ se află nemijlocit sub aceleași legi. Dacă subiectul legilor nu este individul, ci comunitatea ce se intercalează între stat și individ, atunci doi cetățeni, aparținînd la două comunități diferite, vor fi tratați diferit, ceea ce este inacceptabil.

În toamna anului 1789, Adunarea Națională Franceză a pus pe ordinea de zi problema emancipării evreilor. Susținătorii au folosit următoarele argumente: oferind drepturi cetățenești, statul nu face altceva, decît să recunoască drepturile naturale ale oamenilor. Oamenii s-au născut liberi și egali, subiecți ai acelorași drepturi naturale. Deci: drepturile cetățenești nu se pot refuza niciunei persoane, care locuiește îndelungat pe teritoriul statului. Evreii — ca oameni — s-au născut cu aceleași drepturi, ca toți oamenii. Prin urmare: evreii trăitori pe pămînt francez nu pot fi lipsiți de drepturile cetățeanului, ca ceilalți locuitori ai țării.

Atunci adversarii emancipării au răspuns, că evreii se autoexclud din trupul națiunii, avînd credința lor proprie, diferită, au obiceiuri, tradiții și instituții proprii, ascultă de legi și autorități religioase proprii. Dacă evreii ar dobîndi

drepturile cetăţenilor francezi, prin acest act Adunarea Naţională ar recunoaşte că pot fi o naţiune în cadrul naţiunii, stat în stat, ceea ce e nepermis.

Disputa devine interesantă pentru noi prin ceea ce a răspuns la contraargument susţinătorul cel mai elocvent al propunerii de lege, liberalul Clermont-Tonnerre. El a acceptat cerinţa ca nimeni să nu fie „stat în stat", dar a negat că emanciparea ar înzestra pe evrei cu asemenea privilegii: „Trebuie să se refuze totul evreilor, ca naţiunie, şi trebuie să li se dea totul, ca indivizi. Nu pot forma în interiorul statului nici corp politic, nici stare. Trebuie să devină cetăţeni ca indivizi"[6]. Teza e identică cu cea a naţionalismului: statul poate să recunoască o naţiune, una singură — cea care coincide cu majoritatea cetăţenilor.

Întîlnirea liberalismului cu naţionalismul promitea o căsătorie norocoasă. Se părea că doctrina liberală poate restabili armonia dintre originea democratică şi egalitară a naţionalismului şi politica sa discriminatorie faţă de minoritari, ba mai mult, în aşa fel, încît să împace între ele şi strategiile segregării şi asimilării. Va arăta, cum poate trata statul naţional în mod egal cetăţenii majoritari şi minoritari, în timp ce asigură pentru limba şi cultura celor dîntîi statut special, şi cum poate să combine această practică cu un asemenea mod al susţinerii asimilării, care să nu lezeze libertatea de opţiune a membrilor minorităţii. Şi va realiza acest lucru nu ad-hoc, ci aplicînd asupra problemei naţionale soluţiile teoriei sale, probate deja în alte domenii.

Deosebirea dintre naţiune şi naţionalităţi a fost doar una din şirul delimitărilor prin care liberalismul dorea să asigure realizarea simultană a egalităţii în faţa statului şi a libertăţii individuale. Statul trebuie să investească fiecare cetăţean cu drepturi identice şi trebuie să-i supună aceloraşi obligaţii, afirmă liberalismul, numai că cetăţenii nu sînt deopotrivă: se raportează în mod diferit la religie, diferă tradiţiile lor culturale, se numără pe sine şi printre ei în variate grupruri profesionale, lingvistice, teritoriale, etnice, urmează moduri de viaţă diferite. Dacă această diversitate ar obţine recunoaşterea oficială, atunci statul nu ar putea să-şi trateze cetăţenii în mod egal. Însă dacă statul ar elimina din societate această diversitate, s-ar sfîrşi cu libertatea religiei, a conştiinţei, a modurilor de viaţă, a asocierii. Soluţia liberală clasică a acestei dileme constă în delimitarea instituţională a domeniilor problemelor obşteşti şi a celor particulare. Ca cetăţean al statului, orice individ este subiectul aceloraşi drepturi şi obligaţii. Dar în viaţa particulară, la a cărei frontieră competenţa statului se sfîrşeşte, el poate diferi de ceilalţi. În acest fel oamenii pot să-şi cultive modul lor particular de viaţă, şi pot să-şi menţină cultura particulară în sfera privată, fără ca libertatea să distrugă egalitatea politică; statul poate să-i trateze pe toţi ca egali, fără să anihileze libertatea lor personală.

Această gîndire a dat instrumente conceptuale pentru concilierea dintre ideea naţionalistă şi egalitatea în drepturi a cetăţenilor. Statul naţional liberal tratează viaţa obştească ca pe un domeniu al culturii naţionale unitare, ziceau naţionaliştii liberali, dar cedează viaţa particulară diversităţii naţionalităţilor. Naţiunea politică nu

va limita pe nimeni în vastele spații ale vieții private, în libertatea de a vorbi limba sa minoritară, de a cultiva cultura sa, de a perpetua tradițiile sale. Cînd revendicăm ca limba maghiară să fie proclamată limbă de stat, scrie Kossuth în articolul de fond din numărul 3 al gazetei *Pesti Hírlap* (Jurnal de Pesta), oare „le interzicem naționalităților limba din gură"? Răspunsul: „Nicidecum". Noi doar „atît dorim, ca în patria maghiară... limba guvernării și a administrației să fie maghiară". Iar în toamna lui 1842, într-un alt articol de fond, afirma: în privința utilizării limbii trebuie să insistăm asupra unui singur lucru, și anume, ca „toate ramurile administrației în Ungaria să fie, fără excepție... maghiare". „A face mai puțin decît atît e lașitate, a porunci mai mult e tiranie", deci „ar fi de dorit ca să se afirme prin lege..., că legislația maghiară nu numai că nu a dorit niciodată să-i priveze de limba lor pe cetățenii de limba străină ai țării, ba chiar recunoaște, că ar fi ilegal să se intervină prin lege în relațiile de limbă ale vieții private"[7].

Din cercurile minoritare de multe ori s-a formulat acuzarea că declarațiile de acest fel sînt ipocrite. Parțial pentru că naționalismul liberal maghiar în practică nu a fost întotdeauna atît de tolerant față de „relațiile de limbă ale vieții private", cît a fost în cuvinte. Aceste reproșuri țin de istorici, nu de analistul teoretician. Demonstrează doar că liberalii naționaliști nu au fost întotdeauna credincioși principiilor lor politice: însă nu infirmă posibilitatea unei politici naționaliste limitate corespunzător de principiile liberalismului. În parte, însă, acuzația ipocriziei s-a bazat pe obiecții care țin de esența naționalismului liberal. Este vorba de următoarele.

Distincția folosită și de Kossuth diferă într-un punct important de celelalte exemple ale delimitării vieții obștești față de cea privată. Liberalismul dorea să trateze diversitatea religioasă prin separarea bisericilor de stat. Diversitatea modurilor de viață prin separarea statului de morală. Aparent propune aceeași soluție și pentru tratarea diversității lingvistice. Iată, analogia neutralității religioase a statului, extinsă asupra limbii, în formularea lui József Eötvös: „Epoca, care a enunțat egalitatea totală a drepturilor cetățenești, care a stabilit libertatea egală a religiilor, fără a ține seama de diferențele dintre confesiuni, revendică libertate similară și în privința folosirii limbii pentru cetățeni"[8]. Numai că programul statului-națiune nu era programul separării limbii statului de limbile vorbite de cetățenii săi, acest lucru nici nu are sens acolo unde limba oficială nu e o limbă moartă, nu e o limbă străină, și nu e nici o limbă artificială. Întrebarea, de fapt, sună în felul următor: ce rol trebuie să aibă limba oficială între limbile vorbite pe teritoriul statului? Naționalismul dorea hegemonia limbii naționale. Naționalismul liberal reprezenta ideea, conform căreia această hegemonie este acceptabilă, cît timp minoritățile, în viața lor privată, își pot folosi neîngrădit limba, primesc dreptul la școlile de limbă maternă, și pot comunica cu administrația și cu tribunalele în limba lor. Politica religioasă a statului liberal a instituționalizat egalitatea religioasă. Însă politica sa lingvistică nu a fost o

instituţionalizare a egalităţii lingvistice, ci a inegalităţii (chiar dacă mai puţin extremă, decît cea creată şi menţinută de naţionalismul liberal).

Şi totuşi, naţionaliştii liberali puteau crede sincer că principiile lor politice nu sînt în conflict. Fiindcă între apartenenţa religioasă şi lingvistico–etnică există o diferenţă însemnată. Deşi o mare parte a oamenilor îşi primeşte la naştere religia, credinţa totuşi nu e un lucru întîmplător. Credinciosul, după ce a crescut şi a analizat în felul său tezele moştenite, le rămîne loial, cu convingerea că sînt adevărate. Această convingere înglobează şi ideea că tot ce-i contravine în celelalte credinţe (şi desigur în ateism) este în mod necesar fals. Cel care rupe cu religia sa, ori reneagă credinţa, faţă de al cărei adevăr nu are îndoieli, săvîrşeşte un lucru de neiertat, sau face acest pas fiindcă a ajuns la judecata că credinţa sa de mai înainte a fost falsă. Apartenenţa lingvistico–etnică nu are o asemenea bază, care să treacă peste eventualele fapte concrete; este un dat absolut întîmplător. Din faptul că limba maghiară este frumoasă şi cultura maghiară este valoroasă, nu decurge că limba română n-ar fi frumoasă şi cultura română n-ar fi valoroasă. Cel care, păşind în orice direcţie, îşi schimbă comunitatea lingvistico–etnică, nu alege între bine şi rău, între corect şi incorect, ci pur şi simplu optează pentru „cealaltă". Dar privită de acolo, comunitatea părăsită va fi „cealaltă": punctul de vedere al nici unei etnii nu este favorizat. Această diferenţă atrage după sine consecinţe cu bătaie lungă.

Să presupunem că statul va împărţi inegal, între două (sau mai multe) comunităţi religioase avantajele ce se pot obţine pe cale poltică, şi dezavantajele care se pot elimina pe cale politică. Într-o asemenea situaţie membrii comunităţii religioase dezavantajate sînt constrînşi la o alegere inacceptabilă. Ori vor renega credinţa corectă şi adevărată (după convingerea lor), ca să aibe acces şi ei la avantajele împărţite de stat, şi atunci vor pierde şansa ca în această viaţă să poată fi consideraţi oameni serioşi, oneşti, şi poate şi şansa ca în viaţa cealaltă să aibe parte de mîntuire, ori rămîn credincioşi credinţei considerate adevărate şi atunci vor trebui să suporte dezavantaje inechitabile. Nu ajută la nimic considerentul, că, în sfera privată, eventual practicarea tuturor religiilor este liberă. Toleranţa religioasă desigur e mai bună decît persecuţia, dar nu recompensează discriminarea politică. Numai separarea statului de biserică, neutralitatea statului faţă de religii poate asigura ca fiecare cetăţean să aibă parte de tratare egală cu oricare altul.

Acum, însă, să ne imaginăm că statul împarte inegal avantajele şi dezavantajele politice între comunităţi lingvistico–etnice. Acest aranjament nu va pune membrii minorităţii în faţa aceleiaşi dileme. Dacă doresc să-şi diminueze dezavantajele, şi să aibe acces la avantajele ce se pot dobîndi, pot trece liniştiţi la comunitatea favorizată: cum am văzut, nu optează pentru rău faţă de bine, pentru fals faţă de adevăr, pentru incorect faţă de corect. Trebuie doar să fie satisfăcute trei condiţii. Unu: tratarea diferită trebuie să aibe un scop raţional, şi nu poate să creeze avantaje şi dezavantaje mai mari decît nivelul necesar. (Un asemenea scop

poate fi, am spune ca Eötvös, ca statul să aibă o limbă oficială, care dacă se poate, să coincidă cu aceea limbă vie, care e vorbită de cei mai mulți pe teritoriul său). Apoi: căile asimilării trebuie să fie deschise în fața acelora, care doresc să adere la majoritate. Iar în al treilea rînd: discriminarea nu se poate extinde asupra sferei private; acolo toți trebuie să-și folosească limba și să-și promoveze cultura liber, în mod identic, dacă optează așa, în locul aderării.

Se poate înțelege, cum de puteau să creadă naționaliștii liberali că atîta timp cît statul nu se amestecă în „relațiile vieții private", nu stimulează și nu împiedică cu măsuri de constrîngere asimilarea, avantajele oferite națiunii majoritare (de stat) nu lezează principiile libertății și egalității. În asemenea condiții, privilegiile politice nu pot fi durabile. Oricare ar fi repartiția inițială a avantajelor și dezavantajelor, opțiunile libere ale indivizilor vor asigura într-un interval de timp relativ scurt, o asemenea repartizare, care va fi acceptată de bunăvoie de către fiecare, ca fiind optimă pentru el. De unde rezultă — tangențial — că în caz de suficientă răbdare și receptivitate, statul național va deveni cu timpul într-adevăr statul unei singure națiuni, comunitatea națională a tuturor cetățenilor lui, deoarece pe termen mai lung, e mai avantajos să alegi asimilarea.[9]

Astfel deci formula naționalismului liberal nu este fățarnică. Însă se bazează pe o neînțelegere fatală.

4. Costurile asimilării

Fără îndoială, schimbarea limbii și a culturii nu pretinde ca omul să-și schimbe și convingerea, credința. Dar aceasta încă nu e suficient pentru a considera schimbarea drept o operație neutră din punct de vedere moral. Înainte de toate, naționaliștii liberali nu au luat destul de în serios că ceea ce e valabil pentru membrii propriei comunități este adevărat și pentru membrii celorlalte comunități lingvistico-etnice: grupul etnic minoritar constituie la fel „noi" pentru cei crescuți în obiceiuri comune, pentru cei ce vorbesc limba lor, ca și majoritatea pentru cei care-i aparțin. Cetățeanul minoritar nu e o ființă singură; optînd pentru comunitatea națională, nu renunță numai la statutul unui individ izolat. Cel care alege să intre în națiunea majoritară, alege concomitent și părăsirea propriului său grup etnic. Decizia sa nu înseamnă numai aderarea la aceia care formează majoritatea, ci și părăsirea acelora care vor rămîne în minoritate. Opțiunea aceasta se poate justifica, apartenența nu este de nereziliat. Individul intră prin naștere în relațiile sale colective, însă după ce a crescut, poate să le revizuiască, și numai de el depinde dacă le tranformă în devotament conștient sau va renunța la legăturile sale moștenite. Nu se poate pretinde loialitate față de comunitatea originară aceluia, care nu o mai consideră a lui. Însă această decizie, întreruperea relației de „noi", vizează totuși conștiința și zguduie toată personalitatea, fiindcă nu se referă numai la *avantajele astfel obtenabile*, ci și la întrebarea: *cine este el*, cui aparține, cum se autodefinește?

Apoi, ca orice alt popor, şi grupul etnic minoritar se deosebeşte de „ceilalţi" prin obiceiuri, ritualuri, o cultură materială, vizuală şi muzicală specifică; individul dă formă vieţii sale cu ajutorul acestei culturi. „Trecerea" poate să atragă după ea schimbarea întregului mod de viaţă (alte sărbători, alte ritualuri, alte relaţii de rudenie, alte raporturi între generaţii), ceea ce poate să constrîngă individul să-şi modifice radical şi personalitatea. Nu oricine e capabil de o asemenea întorsătură, şi chiar cel apt va lua asupra lui, oricum, o mare povară.

În al treilea rînd, aderarea reuşită la majoritate presupune mai mult decît însuşirea culturii înalte a naţiunii ce constituie statul. De fapt, în realitate, acest lucru nici nu contează. Pentru ca cineva să fie acceptat în cercul „noi" trebuie să participe fără cusur în comunicarea cotidiană: să vorbească limba fără accent străin, să nu difere în procedeele acceptate ale contactelor corporale, în gesticulaţie să nu aibă nimic neobişnuit, mişcările sale în spaţiu, raportarea sa la obiecte trebuie să fie cum ne-am obişnuit „noi", altfel se va cunoaşte imediat străinul.

Acestea nu sînt lucruri complicate, orice copil şi le însuşeşte impecabil. Dar nu prin învăţare conştientă, ci prin practicarea coexistenţei cu adulţii din jurul său, care-i servesc de model cu comportamentul lor. De cele mai multe ori, nici ulterior, nu ştie ce a însuşit. Deseori, nici nu sîntem în stare să spunem ce considerăm neobişnuit în comportamentul altora, totuşi ne raportăm la ei ca la „alţii". Individul, care se asimilează la vîrsta de adult, nu dispune de acel mediu, unde ar putea să înveţe, prin exersare spontană, cele necesare. Prin încheierea copilăriei cei mai mulţi nu mai sînt apţi, chiar în condiţii prielnice, să însuşească o competenţă perfectă într-o cultură lingvistică–etnică străină. De aceea, trecerea va însemna pentru mulţi pierderea colectivităţii originale, dar neacceptarea totală comunitatea nouă, aleasă.

Aceasta poate produce un handicap apăsător, deoarece, cum am văzut, faţă de asimilarea minorităţilor, majoritatea este totdeauna duplicitară. Lărgirea cercului „noi", îngustarea cercurilor „lor" duce la liniştirea sa, fiindcă astfel vor fi mai mulţi cei pe a căror loialitate se poate conta, şi mai puţini cei a căror loialitate politică nu este de la sine înţeleasă. Aceasta o va îndemna să sprijine asimilarea, ba chiar să exercite presiune asupra membrilor minorităţilor, în favoarea asimilării. Pe de altă parte însă asimilarea scade avantajele statului–naţiune, fiindcă bunurile obtenabile prin stat se împart între din ce în ce mai mulţi. Astfel, indivizii minoritari harnici în asimilare se pot trezi în faţa unor deosebiri noi, ridicate acum în interiorul comunităţii naţionale. Un individ va fi considerat membru verde al naţiunii, celălalt venetic; numai primul va beneficia de la sine înţeles de avantajele apartenenţei la naţiune, cel din urmă va trebui să-şi demonstreze neîncetat loialitatea („performanţa de ungur"), la fel ca aceia care nici nu şi-au părăsit comunitatea originală.

Naţionalismul liberal, desigur, refuză să pretindă asemenea „performanţe", precum şi alte forme ale discriminării samavolnice. Dar acesta nu ajunge pentru realizarea libertăţii şi egalităţii. Repartizarea inegală a avantajelor şi dezavantajelor politice nu justifică faptul că în principiu oricine poate să aleagă încadrarea mai

avantajoasă pentru el şi familia lui. Pe de o parte nu e adevărat că asimilarea se poate înfăptui rapid şi total. Pe de alta nu e adevărat că opțiunea pentru asimilare din partea individului nu ar cere o decizie cu greutate morală, nu ar periclita autorespectul său, şi nu ar comporta pericolul pierderii identității. Cum nu fiecare apostat va trăi cu conştiința încărcată (ba unii se pot simți eliberați prin regîndirea concepțiilor lor, şi prin faptul că au avut suficientă forță pentru armonizarea modului de viață cu noile lor vederi), tot aşa nu va avea probleme de conştiință fiecare om, care-şi schimbă comunitatea lingvistică–etnică. Dar cum părăsirea credinței poate provoca o gravă criză de conştiință şi personalitate, la fel se poate întîmpla şi în cazul părăsirii comunității lingvistico–etnice originale.

Consecințele sînt destul de evidente. Diferența dintre apartenența lingvistico–etnică şi cea religioasă nu este de aşa natură, încît să facă justificabile în prima sferă acele inegalități politice, care nu sînt justificabile în sfera din urmă. Nu putem fi concomitent liberali consecvenți şi naționaliști consecvenți.

Dar unde poate conduce o asemenea neînțelegere?

O posibilitate ar fi dacă tratarea liberală a religiilor s-ar extinde pe deplin şi asupra etniilor. Statul liberal ar trebui să fie astfel stat separat de etnii, neutru din punct de vedere etnic.[10] Această soluție pare atractivă la prima vedere, fiindcă ar duce mai departe procedeele verificate ale liberalismului — egalitatea cetățenească în drepturi, respectiv separarea clară a vieții private şi a vieții obşteşti —, eliminînd o anomalie, neplăcută atît din punct de vedere moral, cît şi estetic. Cealaltă posibilitate, la prima vedere, este mult mai puțin atrăgătoare. În loc de a depărta definitiv din stat urmele deosebirilor lingvitico–etnice, ar oferi recunoaşterea politică deschisă a acestor deosebiri, şi ar încerca contrabalansarea privilegiilor politice ale majorității cu privilegiile politice ale minorităților. În loc să anuleze inegalitățile, ar obliga statul la o neîncetată măsurare: cine beneficiază în clipa asta de avantaje inechitabile, cine suferă de dezavantaje ce trebuie compensate.

Astfel deci pare rațional să se opteze pentru soluția statului neutru din punct de vedere etnic. Însă există considerente serioase în defavoarea acestei alegeri aparent atrăgătoare. Una la mînă, separarea statului şi a etniilor nu se poate realiza pînă la capăt. Statul nu poate exista fără limbă oficială: va desemna drept limbă oficială una din limbile vorbite pe teritoriul său (una, mai multe, toate), ori o limbă străină (eventual moartă sau artificială), dar *trebuie* să existe limbă oficială. Statul nu poate lăsa nereglementată repartiția zilelor de lucru şi de repaus, şi nu poate lăsa în sarcina comunităților sferei private stabilirea sărbătorilor calendaristice. Va redacta un calendar, unde zilele oficiale de repaus şi sărbătorile de stat coincid cu zilele de repaus şi de sărbătoare ale cutărei (unei, mai multor,a tuturor) comunități, sau unul, care nu are nimic comun cu zilele evidențiate ale nici unei comunități. Statul nu poate exista fără memorie istorică şi tradițiile

sale oficiale, ori se fondează pe memoria proprie a unei (cîtorva, tuturor) comunităţi, ori nu coincid cu nici una dintre memoriile colective, şi aşa mai departe. Soluţiile de tipul acesta din urmă ar realiza neutralitatea statului. E suficient să ne gîndim la aceste exemple şi să realizăm că într-un stat modern, democratic, şansele adaptabilităţii consecvente ale acestei metode sînt neglijabile. Limba oficială nu se poate rupe de limbile vorbite; nu se poate decide ca totalitatea zilelor tradiţionale de repaus să fie zile obligatorii de lucru; trecutul statului nu se poate separa de trecutul comunităţilor ce trăiesc pe teritoriul său.

Totuşi, să presupunem acum, de dragul clarificării, că programul statului neutru din punct de vedere etnic este realizabil. Ce stat ar fi acela, a cărui limbă diferă voit de toate limbile vorbite pe teritoriul său, ale cărui simboluri nu ar aparţine cetăţenilor săi, a cărui istorie ar fi străină pentru toţi. Stat, care nu pretinde ca cetăţenii săi să-l considere al lor, şi să constituie împreună o comunitate politică. Nu ar fi expresia puterii publice, ci doar producătorul bunurilor publice. Ar servi consumatori, pe a căror loialitate şi spirit de sacrificiu nu contează. Între cetăţenii săi n-ar exista o legătură mai puternică, decît cea dintre consumatorii neutri, serviţi întîmplător de aceeaşi firmă. Privind de aici, statul neutru etnic nici nu mai pare o idee atît de atrăgătoare, cum părea la început. Cît timp coexistenţa umană se aranjează în cadrul statelor, nu e de dorit ca statul să devină o antrepriză prestatoare. Cine ar afirma că am trăi mai bine dacă din cetăţeni ungari ne-am reduce la clienţii societăţii comericale Hungaria S.A.?

Naţionalismul are răspunsu la întrebarea: în ce fel poate exista comunitate politică, în ce fel pot fi cetăţenii solidari între ei, şi loiali faţă de statul lor? Ideea statului etnic neutru nu are răspuns la această întrebare. Trebuie să căutăm o soluţie care — asemenea naţionalismului — poate să răspundă la întrebările solidarităţii politice, însă în aşa fel, încît să menţină totodată armonia liberală dintre liberate şi egalitate.

Dar, dacă păşim pe acest drum, ce se va alege de mîndria liberalismului clasic, separarea dintre afacerile obşteşti şi particulare? Fără îndoială, proiectul statului naţiunilor asociate va păstra mai puţine lucruri în sfera privată decît tradiţia liberală ar considera corect să se întîmple. Totuşi, să remarcăm, în liberalism, separarea celor două sfere nu este un scop, ci mijloc, nu e o valoare de bază, ci o tehnică pentru realizarea unor valori esenţiale. Scopul este ca forma de organizare ce reglementază coexistenţa cetăţenilor să creeze un acord acceptabil între libertate şi egalitate, şi anume în aşa fel, ca simultan să realizeze condiţiile pentru a treia mare valoare liberală, fraternitatea cetăţenilor liberi şi egali. Dacă acest ţel poate fi abordat numai într-o organizare mai complicată decît cea imaginată de clasicii liberalismului, atunci adepţii sistemului liberal de valori trebuie să gîndească acest organism mai complicat.

Pentru acest motiv propun să lăsăm de-o parte ideea statului etnic neutru, şi să analizăm cealaltă alternativă a statului naţional, ce a statului de naţiuni asociate.

5. Multinaționalism

Aș dori să trec în revistă pe scurt trei probleme: cea a folosirii limbii, a școlilor și a administrației teritoriale.

Printre liberali, există consens în privința dreptului fiecăruia de a-și folosi limba maternă. Aceasta e un drept de care beneficiază în mod egal orice cetățean, indiferent de grupul lingvistico-etnic de care aparține. Dar, ce înseamnă de fapt dreptul la folosirea limbii materne, de exemplu în contactele oficiale? Mai mult decît că statul nu interzice nimănui utilizarea limbii proprii. Într-o comunitate cu mai multe limbi funcționarea administrației unitare comportă cheltuieli separate de comunicare, și diferitele reglementări împart aceste cheltuieli în moduri diferite. Să presupunem că la primul pas se stabilește o singură limbă de stat: limba maternă a majorității. Cu aceasta are loc împărțirea primară a costurilor: toată povara este purtată de membrii minorității, prin faptul că trebuie să vorbească cu funcționarii publici într-o limbă străină pentru ei, și prin aceea că vor concura pentru posturile de funcționari publici dintr-o poziție dezavantajoasă (fiindcă pentru ocuparea acestora este nevoie de cunoașterea perfectă a limbii de stat). Iar acum să presupunem că, la următorul pas, minoritatea va dobîndi dreptul la folosirea oficială a limbii materne. În acest mod, costul inițial (dezavantajul comunicațional, ce lovește membrii minorității, și handicapul în competiție) se va reduce considerabil, dar nu prin dispariție de la sine, ci prin convertirea la un alt fel de cheltuială. Fiindcă ce înseamnă dreptul că în administrație toți cetățenii pot să-și foloasească liber limba maternă? Ori fiecare funcționar trebuie să vorbească în limba minorității, ori ca funcționarul care nu cunoaște limba minorității va comunica prin intermediul unui traducător. Ambele soluții costă. Dacă se pretinde prima, prețul va fi plătit de funcționarii aparținînd majorității. Trebuie să învețe limba minorității și trebuie să renunțe la o parte din avantajul lor în competiție. Aceasta nu e o povară inacceptabilă, deoarece astfel ei compensează doar avantajele nejuste ce decurg din reglementarea primară (dacă sînt obligați la plurilingvism), sau le pierd (dacă pierd competiția cu concurentul lor minoritar). Dar această soluție nu este operantă întotdeauna. Să ne imaginăm că într-o regiune majoritatea trăiește împreună cu trei-patru grupuri etnice minoritare. Într-o asemenea situației nu putem pretinde ca fiecare funcționar să vorbească toate limbile; astfel, deseori nu rămîne altă soluție, decît dreptul de a recurge la un traducător. Asigurarea interpretului, plata onorariului său duce însă la cheltuieli. Întrebarea este iarăși: cine să suporte această cheltuială? Este echitabil, ca statul să arunce povara asigurării de traducător pe cetățenii săi care nu vorbesc limba funcționarilor? E nevoie, fiindcă cetățeanul său majoritar deja beneficiază, față de el, de un avantaj imposibil de motivat: comunicarea oficială este organizată în așa fel, încît unul se poate înțelege instantaneu și fără nici o greutate cu funcționarul, comunică cu acesta de la egal la egal, celălalt însă nu. Deci e justificat, ca și în cazul asigurării de interpret tot majoritatea să plătească prețul mai mare, doar că acum nu funcționarii, ci contribuabilii în general (pe ai căror bani sînt angajați interpreții).

Într-un cuvînt, dreptul folosirii oficiale a limbii materne depăşeşte în ambele cazuri acel drept ce revine fiecărui cetăţean de a-şi folosi liber limba în biroul său. Fiindcă înglobează acel drept suplimentar al cetăţenilor minoritari, ca statul să creeze pentru ei condiţiile comunicării în limba maternă. Include acea doleanţă justificată, ca din povara asigurării acestei comunicări majoritatea să suporte partea mai mare. Deci, presupune că membrilor minorităţii li se cuvine şi un drept special, *legat de grup*, faţă de stat şi membrii majorităţii. Fără acest privilegiu, în cazul lor, dreptul cetăţenesc de a folosi limba maternă ar conţine doar atît, că li se permite să articuleze în oficii asemenea sunete ce, pentru urechea funcţionarului, nu sînt decît zgomote neinterpretabile. Legea „insensibilă lingvistic" obligă minoritatea să plătească cheltuielile de comunicare ale funcţionării statului. Sau, altfel spus: produsul legii „insensibile ligvistic" este funcţionarul căruia îi lipseşte simţul pentru limba minorităţii.

Acesta este tipul cel mai simplu al drepturilor legate de grup. Ca şi în cazul drepturilor cetăţeneşti generale, subiectul dreptului este şi aici individul, îl exercită de unul singur; aspectul specific constă doar în faptul, că posesorul dreptului aparţine unui cerc mai mic decît cel al tuturor cetăţenilor (respectiv, minorităţii lingvistice).

Învăţămîntul ridică deja probleme mai complexe.

Dreptul minorităţii la învăţămînt, la fel, se poate formula ca un drept general, cetăţenesc: oricine are dreptul să înveţe în limba maternă, şi să-şi însuşească cultura şi tradiţiile comunităţii sale lingvistice. Într-o ţară, unde statul asigură cetăţenilor săi educaţie elementară şi medie gratuită, acest drept include şi faptul, că statul trebuie să susţină şi şcoli minoritare. Dar această constatare încă nu spune nimic despre condiţiile funcţionării şcolilor minorităţilor. Pentru a răspunde obligaţiilor referitoare la instrucţia publică, statul stabileşte un contingent minim pentru pornirea unei clase, de exemplu, enunţă că se poate înfiinţa o clasă separată, dacă sînt cel puţin treizeci de candidaţi. Sînt posibile trei cazuri. În primul caz: atît la şcolile majoritare, cît şi la cele minoritare pragul va fi de treizeci de capete. În al doilea: la şcolile majoritare pragul e treizeci de capete, la şcolile minoritare mai mult de treizeci. În al treilea, la şcolile majoritare pragul e treizeci, la şcolile minoritare mai puţin. Statul, care interpretează egalitatea în faţa legii în aşa fel, încît fiecare individ poate să beneficieze exclusiv de legile cetăţeneşti, ce se cuvin fiecăruia, va refuza diferenţierea contingentelor în detrimentul minorităţii. Dar tot aşa, trebuie să refuze o diferenţiere a cotelor în avantajul minorităţii.

Ei bine, unde va duce dacă pragul pentru înfiinţarea unei clase va fi stabilit în mod unitar? Să ne gîndim la următoarea posibilitate, foarte evidentă. Majoritatea coexistă în mase urbane dense, iar minoritatea se disipează în colectivităţi rare, rurale. Majoritatea va asigura în toate localităţile clasele de treizeci de elevi, minoritatea nicăieri. În asemenea condiţii nu numai impunerea unei cote superioare ar fi dezavantajoasă minorităţii, ci chiar respectarea

contingentului general. Principiul echității cere o reglementare deosebită, în avantajul minorității.

Fără îndoială, reducerea contingentului atrage după sine cheltuieli suplimentare: dacă ceilalți factori de preț nu se modifică, atunci cheltuielile de școlarizare ale unui elev se schimbă în proporție inversă față de efectivul clasei. Întrebarea, și acum, e aceeași: cine să suporte cheltuielile suplimentare? Dacă minoritatea poate să aibe clase cu efective sub treizeci de copii, atunci cheltuielile sînt suportate de stat și prin acesta de totalitatea contribuabililor, deci în cea mai mare parte de majoritate. Dar dacă pentru minoritate se aplică contingentul adaptat la condițiile demografice ale majorității, atunci cheltuielile suplimentare apasă pe umerii ei, ori prin faptul că elevii minoritari sînt constrînși să călătorească, de la distanță mare, petrecînd pe drum ore întregi, ori prin faptul că educarea lor specifică, privind limba maternă, rămîne pe seama părinților lor, ori prin faptul că minoritatea înființează școli particulare și plătește cheltuielile aferente acestor școli. Într-un cuvînt, statul poate să aleagă numai dintre două posibilități: ori creează condițiile și pentru învățămîntul minorității la fel cum le-a asigurat pentru majoritate, acceptînd că acest învățămînt costă mai mult, ori nu e dispus să cheltuiască mai mult pe școlarizarea minorității decît pe cea a majorității, și în acest caz va cumula dezavantajele inițiale ale minorității. Cea din urmă este politica drepturilor cetățenești egale, „fără simțul limbii". Prima e politica ce combină drepturile cetățenești cu drepturile minoritare, legate de grup.

La fel ca dreptul la folosirea limbii materne, și dreptul la educația în limba maternă este exercitat direct, de către individ. Însă acest drept e mai complex — prin două aspecte specifice — decît dreptul la limba maternă. Una la mînă: elevii îl exercită individual, dar împreună cu colegii lor, și numai dacă numărul candidaților atinge cota stabilită pentru minoritate. Doi: subiectul dreptului la cota adaptată condițiilor specifice ale minorității nu este individul, ci comunitatea. Dreptul individului se limitează la posibilitatea prezentării în clasa minoritară, și dacă se obține numărul necesar de candidați — și numai atunci — să o și frecventeze, împreună cu colegii săi. Nu are dreptul la această posibilitate în clase de cincisprezece, douăzeci sau mai mulți elevi. Drepturile legate de stabilirea contingentului — în mod rațional — se pot referi la întreaga minoritate. Putem afirma numai despre întreaga comunitate lingvisitcă, că are dreptul la contingentul preferențial. Astfel problema învățămîntului ne conduce în aceea zonă, unde încep *drepturile colective*.

Desigur, ideea drepturilor ce revin unor mulțimi de oameni, nu este o noutate. De exemplu, dreptul la asociere este dreptul individului, dar se îndreaptă spre posibilitatea realizării unor lucruri împreună cu alții. Aceasta nu produce dificultăți, deoarece dreptul de asociere este la îndemîna fiecărui cetățean, iar noi devenim membrii unei asociații doar prin adeziune voluntară. Ba mai mult, asociațiile

pot dobîndi personalitate juridică, şi în această calitate pot beneficia de drepturi, pe care nici totalitatea membrilor nu le pot exercita (decît prin reprezentanţii oficiali ai asociaţiei); acestea deci nu sînt drepturile comune ale indivizilor ce au fondat asociaţia, sau au aderat la ea. Dar nici aici nu sînt dificultăţi, deoarece persoana juridică a fost creată de către membri, şi va desfiinţată tot de ei, prin hotărîre voluntară. În zona în care aceste condiţii sînt satisfăcute, statul se poate limita la investirea fiecărui individ cu dreptul la acţiunea comună cu ceilalţi, elaborează regulile asocierii şi drepturile aferente organizaţiilor înfiinţate, şi lasă pe seama cetăţenilor dacă aceştia se asociază, şi în caz pozitiv, ce fel de asociaţii vor crea. Nu trebuie să dea nici o recunoaştere de drept comun unor grupuri mai mici decît totalitatea cetăţenilor. Această practică se poate gestiona foarte bine cu tehnica clasică a drepturilor cetăţeneşti şi a separării dintre treburile obşteşti şi cele private.

Drepturile minoritare aferente învăţămîntului nu sînt de această natură. Sfera celor îndreptăţiţi este mai restrînsă decît totalitatea cetăţenilor, şi nici nu se selectează prin asociere voluntară. Nu putem spune că fondarea unei clase minoritare este dreptul acelora, care vor să recurgă, împreună, la această posibilitate. Pe de o parte nu e necesar ca numai copiii părinţilor minoritari să frecventeze o clasă minoritară. Din diferite motive, o parte a părinţilor aparţinînd majorităţii pot să opteze, pentru copiii lor, pentru o şcoală minoritară. Deci ansamblul elevilor din clasele minoritare nu este neapărat autentică, o mulţime componentă a populaţiei minoritare; iar afirmaţia că familiile minoritare şi majoritare au dreptul la educaţie minoritară ar fi total nejustificabilă. Pe deasupra acest drept se cuvine în mod evident şi acelor familii minoritare, care nu o exercită, iar în acest caz nu fac parte din cei care colaborează voluntar. În acest caz cum se identifică subiectul dreptului? În nici un caz prin asociere: dreptul minorităţii nu se poate fonda pe asocierea unui număr dat de oameni şi prin înfiinţarea de către ei a unei asociaţii. Minoritatea în sine nu în acest fel se constituie, nu e ansamblul unor indivizi asociaţi. Pur şi simplu *există*, prin aceea că o parte a comunităţii este recunoscută a fi ca atare datorită culturii sale cotidiene, identificării reciproce şi celei exterioare. Ca urmare, dacă i se cuvine posibilitatea ca statul să înfiinţeze clase de limbă maternă, cu condiţii preferenţiale, atunci statul trebuie să recunoască acest lucru printr-un act de drept comun. O colectivitatea căreia i s-a atribuit un drept, nu poate rămîne parte din sfera privată, statul nu se poate mulţumi numai cu principiul că acei cetăţeni, care îşi exercită dreptul la asociere, pot crea asociaţii cu personalitate juridică de sine stătătoare.

Să recapitulăm: drepturile colective diferă prin două trăsături de drepturile comune ale persoanelor asociate. Întîi: subiectul lor nu se naşte prin asociere, ci pur şi simplu este dat. Doi: ca să devină subiect de drept, statul trebuie să-l recunoască în mod oficial[11]. La celelalte trăsături voi reveni mai tîrziu.

Mai înainte aş vrea să spun însă cîteva cuvinte despre cea de-a treia problemă a noastră, cea a administraţiei teritoriale. Într-o ţară divizată etnic, pentru orice

cetățean va fi avantajos, dacă în locul său de reședință grupul său constituie majoritatea. Avantajul e și mai mare, dacă administrația ține de sistemul autonomiei locale. Valoarea posedării majorității locale va fi și mai mare, dacă puterea statală centrală va repartiza consiliilor autonome locale cît mai multe competențe posibile. Unde însă numărul și repartizarea teritorială a grupurilor etnice sînt inegale, aceste avantaje înseamnă lucruri diferite pentru majoritatea, respectiv pentru minoritatea statului. La nivelul puterii statale centrale majoritatea din stat este oricum în avantaj. Dacă și la nivel local ea reprezintă majoritatea, atunci membrii ei vor beneficia de avantaje cumulate. Dacă însă la nivel local majoritatea este constituită de minoritatea din stat, atunci inversarea proporțiilor — combinată cu sistemul de autonomie locală și cu descentralizarea unor competențe — va compensa într-o oarecare măsură acel dezavantaj, care la nivelul puterii statale centrale a fost hărăzit, fără scăpare, minorității. Reprezentanții ei vor avea un cuvînt de spus la nivelul problemelor locale ale învățămîntului, la împărțirea bugetului cultural local, la deciziile privind sprijinirea unor investiții locale, și la multe alte probleme. Astfel aproape nimic nu poate fi mai important, pentru viitorul minorităților, decît autonomia administrativă și descentralizarea. Însă acest lucru nu e suficient. Pentru că autoadministrarea puternică să fie avantajoasă pentru minorități, hotarele administrative trebuie trasate avantajos. Fiindcă dacă hotarele vor sfîrteca teritoriul țării în așa fel, încît minoritatea statului va fi în minoritate și în toate unitățile administrative locale, atunci sistemul autonomiei locale și puterea locală puternică vor fi de prisos. Însă, dacă hotarele interne vor delimita ca un tot întreg teritoriile unde se concentrează minoritatea, atunci administrația locală poate deveni un instrument al autonomiei minoritare.

Iarăși sînt trei posibilități: hotarele administrative sînt stabilite neținînd seama de proporțiile etnice; sînt stabilite în așa fel, ca autonomia locală a minorității să devină dintru început imposibilă; sau în așa fel, ca să promoveze autonomia locală a minorității. Concepția tradițională a egalității în drepturi refuză practicile, care încearcă să zdrobească autonomia locală a minorității, prin redesenarea hotarelor interioare. Dar refuză și practica, care ar adapta hotarele interioare la unitățile administrative cele mai favorabile pentru autonomia minoritară. Le prezintă pe amîndouă ca fiind rele, fiindcă nici una nu satisface cerința ca statul să urmeze proceduri „insensibile lingvistic", și numai asemenea proceduri.

Aceasta pare o soluție echitabilă, fiindcă hotarele interioare etnic neutre crează, în mare, unități administrative dominate de majoritate și minoritate în aceeași proporție, în care cele două grupuri sînt reprezentate în ansamblul populației statului. Numai că în acest fel avantajul majorității statale se reproduce și la nivel local în proporție neschimbată. Statul național „insensibil lingvistic" este un stat care reproduce avantajele politice ale națiunii constituante a statului. Dacă acestea nu sînt avantaje justificabile, atunci

echitatea ar trebui ca în locul menţinerii inegalităţii statul să se străduiască să compenseze relaţiile de forţă.

Astfel deci în statul liberal, care-şi tratează cetăţenii în mod egal, indiferenr de apartenenţa lor etnică, minorităţile lingvistico–etnice trebuie să aibă dreptul ca hotarele administrative să împartă suprafaţa ţării în modul cel mai favorabil pentru autonomia lor teritorială. Aceasta, în sens tehnic, este deja un drept pur colectiv: subiecţii săi nu sînt indivizi (separat nimeni nu are dreptul să locuiască într-o localitate cu componenţa demografică cea mai favorabilă lui), şi chiar nu e exercitat de către indivizi, separat sau în ansamblul lor (e fără sens să spunem că membrii minorităţii îşi adaptează hotarele administrative; aceasta se poate face numai printr-o decizie a puterii statale). Mai departe: este un drept colectiv şi în sensul că beneficiarii săi nu sînt persoane asociate, cu condiţia de a-şi exprima dorinţa de colaborare, ci comunităţi etnico–lingvistice, pe baza acelui fapt, că statul îi recunoaşte ca subiectul colectiv al unor privilegii.

Să recapitulăm raţionamentul parcurs. Într-o societate divizată etnic, statul, care-şi tratează toţi cetăţenii săi în mod egal, nu poate fi stat naţional: trebuie să fie un stat de naţiuni asociate. Nu se poate identifica cu o singură naţiune evidenţiată, ci trebuie să se perceapă ca aparţinînd comunităţii politice a etniilor ce trăiesc pe teritoriul său. Va recunoaşte ca proprie cultură, tradiţiile fiecăreia. Ia în considerare faptul că diferitele grupuri etnice nu luptă pentru recunoaştere oficială şi pentru participare la puterea publică, avînd şanse iniţiale egale şi oferă sprijin special membrilor grupurilor defavorizate pentru realizarea unei poziţii egale. Un asemenea privilegiu este inevitabil de durată (fiindcă şi diferenţele dintre poziţiile de forţă ale grupurilor constituante ale statului sînt de durată) şi se poate materializa şi sub forma unor drepturi. Acestea sînt, în fiecare caz, drepturi legate de grup, dar nu întotdeauna drepturi colective (în sensul că subiectul lor a fi comunitatea, şi s-ar putea exercita în numele colectivităţii). O parte din ele însă sînt drepturi colective, în sensul exact al cuvîntului.

Mi se pare că prin drepturi colective azi se obişnuieşte să se înţeleagă autonomia teritorială, iar prin autonomie teritorială federalism. Însă aceasta este o simplificare extremă — şi care ascute disputa politică dintre majoritate şi minoritate într-o măsură îngrijorătoare. Autonomia teritorială este doar un caz limită al drepturilor colective, iar federalismul e doar un caz limită al autonomiei teritoriale. Paleta deosebirilor favorizante, ce se pot introduce pentru compensarea dezavantajelor statutului de minoritar — şi trebuie să fie — este mult mai bogată, decît atît. Apropiindu-se de necesităţile lumii reale trebuie să se ţină seama de nenumărate fapte eventuale. Alte drepturi necesită o minoritate de cîteva zeci de mii de membri, decît una de mai multe milioane; altele, dacă faţă de majoritate reprezintă o proporţie infimă, şi iarăşi altele, dacă asigură o parte semnificativă a populaţiei ţării; altele dacă membrii ei se grupează la nivelurile inferioare ale ierarhiei sociale, decît dacă repartizarea sociologică a membrilor ei e asemănătoare

cu cea a majorității; altele dacă minoritatea are o patrie-mamă, decît dacă nu are; și putem continua această enumerare a diferențelor. Consider deci că e bine să enunțăm: programul multinaționalismului nu se leagă de doleanță unei singure reglementări instituționale (statul federativ), ci se poate materializa în variate soluții, funcție de complexitatea situațiilor. În general trebuie să precizăm doar atît, că nu e suficientă impunerea corectă a acelor drepturi ce revin tuturor cetățenilor; deasupra unei societăți divizate din punct de vedere lingvistic- etnic numai atunci se poate ridica un stat ce-și tratează egal toți cetățenii, dacă în afara drepturilor generale, cetățenești sînt date și drepturi legate de grup, individuale și colective.

Dar se-mpacă oare această afirmație cu principiile politice ale liberalismului? Este oare posibil un multinaționalism liberal? Să cercetăm obiecțiile.

6. Multinaționalismul liberal

Liberalismul aduce, de obicei, trei argumente principale împotriva ideii statului de națiuni asociate. Unu: lezează principiul egalității în drepturi a cetățenilor, prin faptul că o parte a populației trăiește sub legi separate. Doi: recunoașterea drepturilor colective ale unei comunități duce la limitarea drepturilor cetățenești ale indivizilor aparținînd altor comunități. Trei: drepturile colective ale comunității pot limita și drepturile persoanelor ce-i aparțin, comunitatea investită cu drepturi colective poată să devină tiranul propriilor membri.

Aceste îndoieli nu sînt întru totul neîntemeiate. Pretenția la drepturile colective deseori e interpretată ca fiind în conflict cu ideile liberale ale libertății și egalității. Drepturile apără totdeauna anumite interese. Drepturile individului, interese individuale, cele colective — nimic nu pare mai firesc — interese ale colectivității. Drepturile omului și ale cetățeanului recunosc statutul moral special al individului; că este în stare să-și ducă viața conform unui plan propriu, și că practicarea acestei aptitudini este în interesul lui. De aici urmează automat ideea, că dacă există drepturi colective, atunci acestea se bazează pe statutul moral special al colectivităților; cu alte cuvinte, recunosc că și colectivitățile își au viața lor proprie, pe care acestea doresc să o modeleze, ghidate de valorile culturii lor proprii. Și de aici e doar un singur pas pînă la afirmația, că rangul moral al comunității este superior celui al individului, că drepturile colectivității întrec, și în caz de conflict, anulează drepturile individului, deoarece comunitățile se află cu persoanele care le constituie în alt raport decît asociațiile, uniunile sau întreprinderile. Nu se nasc prin întrunirea și asoicerea pentru un scop prestabilit al unor oameni, ci există deja pentru indivizi, cînd aceștia își definesc scopurile. Nu urmăresc realizarea unor țeluri limitate, ci oferă un cadru pentru stabilirea și atingerea celor mai variate țeluri, și sensul existenței lor nu se poate epuiza prin enumerarea țelurilor posibile. Nu se raportează la scopurile individului ca niște instrumente ale realizării; deja chiar pentru imaginarea țelurilor ele oferă substanță.

Căci individul poate deveni persoană aptă de o viaţă autonomă numai însuşindu-şi o cultură constituită — deci poate avea ţeluri de sine stătătoare numai atunci cînd comunitatea este deja dată, împreună cu cultura proprie, al cărei copil el va creşte.

Dacă această interpretare este corectă, atunci într-adevăr alegerea trebuie făcută între liberalism şi drepturile colective. Eu însă cred că aceasta nu e singura teorie posibilă, şi nici cea mai bună, a drepturilor colective. Iată o altă interpretare — liberală — a lor, şi schiţa motivării lor.

Fără îndoială, rolul comunităţilor în viaţa individului este altul decît cel al asocierilor voluntare. Individul poate deveni persoană autonomă doar prin însuşirea unei culturi constituite anterior în mediul său social. De aici însă nu decurge că această comunitate purtătoare de cultură ar fi, asemănător individului, sursa finală a unor revendicări morale. Pe de o parte numai individul are intenţii, numai el poate să sufere şi să se bucure, numai el creează idei despre bine, frumos, just şi corect. Doar individul este acea fiinţă, căreia i se pot atribui interese *intrinseci*; interesele atribuite comunităţii sînt *derivate*. Numai atunci putem spune că o comunitate este interesată în perpetuare, în păstrarea şi înflorirea culturii sale, dacă se poate afirma că şi indivizii ce constituie comunitatea sînt interesaţi în perpetuarea comunităţii lor, în păstrarea şi înflorirea culturii lor. Dacă nu e nimeni, care ar spera *pentru el* ceva bun din perpetuarea colectivităţii, atunci nu se poate susţine raţional că perpetuarea comunităţii e legată de anumite interese.

Pe de altă parte, afirmaţia că „colectivităţile sînt cadre importante ale vieţii individului" nu conţine ideea că neapărat ar trebui să aparţinem unei singure comunităţi atotcuprinzătoare, şi nici ideea că apartenenţa noastră nu poate deveni obiectul unei cercetări şi analize critice. Omul îşi însuşeşte cultura sa personală la intersecţia multor feluri de colectivităţi — şi reţele de legături ce nu constituie colectivităţi sau grupe —, îşi trage din multe părţi regulile, cunoştinţele, modelele emoţionale şi comportamentale necesare construirii personalităţii sale. Are nevoie de relaţii sociale, dar nu e clar de ce ar avea nevoie de o anumită comunitate. În decursul evoluţiei sale va ajunge la un punct unde va deveni apt să supună unei opţiuni (să confirme sau să infirme adeziunile sale, şi deşi nu poate revizui *totul, simultan*,în principiu poate revizui *orice*) şi în acest timp acceptă multe alte lucruri, fără să analizeze); şi îi este propice, dacă această aptitudine poate să o exercite fără îngrădiri.

Această judecată întăreşte afirmaţia noastră de mai înainte: dacă nimeni nu se identifică cu o comunitate, dacă nimeni nu e dispus să vorbească la persoana întîia plural despre tradiţiile sale, atunci acea comunitate nu are dreptul la existenţă. Cînd se spune, că o comunitate are drepturi faţă de membrii săi, pe care le poate exercita chiar şi în pofida drepturilor individuale, atunci de fapt se vorbeşte despre revendicările acelor *indivizi*, care vor să rămînă în comunitate, faţă de acei *indivizi* care ar dori să plece, sau să modifice tradiţiile, relaţiile interne şi externe ale comunităţii. Din ideea că aceste colectivităţi lingvisitico–etnice trebuie să

dispună, întru apărarea membrilor lor, de drepturi colective, nu decurge că li s-ar cuveni prerogative care ar impune interesele unei părți a membrilor în pofida libertății altori membri. Voi reveni asupra acestui punct puțin mai încolo. Deocamdată doresc să stabilesc, că drepturile colective, în analiză finală apără tot interese individuale, și anume interesele indivizilor ce compun comunitatea (și a unor mulțimi ale acestora).

Dacă situația se prezintă în acest fel, nu ar fi oare mai puțin derutant, dacă și drepturile colective le-am defini dintr-un început ca drepturi individuale? Ei bine, așa ar fi — dacă ar fi posibil. Sînt însă interese individuale suficient de importante ca societatea să le împresoare cu drepturi, dar care nu pot fi protejate prin investirea nemijlocită a individului cu acest drept. Să privim următorul exemplu. Unul dintre interesele fundamentale ale fiecărui individ minoritar este ca acel grup etnic, cu care el este identificat, să fie o comunitate recunoscută și respectată, de același rang cu majoritatea. Pentru acest lucru, printre altele, se impune, ca statul să considere tradițiile acestui grup, la fel cu cele ale majorității, ca făcînd parte din tradițiile sale. Astfel, dacă țara are un muzeu național, atunci acesta trebuie să aibe și săli unde se prezintă cultura și istoria minorității (desigur acesta ar fi deja un „muzeu al națiunilor asociate). Am putea spune: minoritatea are dreptul la prezența în muzeul național. Dar cum putem traduce acest drept pe limba drepturilor indivizilor ce constituie minoritatea? Nu putem afirma că aceștia, fiecare separat, ar avea dreptul la departamentul minoritar al muzeului național. Nici nu e clar, ce ar însemna acest drept. Ar însemna oare că și ei pot să expună acolo vreun obiect? Nimeni nu are un asemenea drept; muzeele sînt conduse prin funcționari și oameni de specialitate acreditați. Sau ar fi vorba despre dreptul lor de a vizita muzeul gratuit? Aceasta ar fi o interpretare complet eronată a destinației expoziției minoritare. Firește, individul aparținînd minorității se bucură, dacă constată, personal, că statul recunoaște cultura și istoria sa. Dar e cel puțin la fel de important, dacă nu mai important, pentru el, ca și ceilalți membri ai comunității sale, ba chiar și majoritatea poate să constate această recunoaștere! Individul aparținînd minorității nu este interesat în posibilitatea ca vizitînd muzeul național să vadă *el* mărturiile culturii și istoriei sale, ci în aflarea faptului că alții, care vizitează muzeul, le vor vedea. Își va alimenta mîndria nu dintr-un pelerinaj săptămînal în sala minoritară a muzeului (poate nu a fost acolo niciodată), ci din conștiința faptului că statul a comunicat fiecărui cetățean al său: istoria și cultura minorității este la fel de importantă ca și cele ale majorității. El, *ca individ*, are interesul primar în posibilitatea autorespectului; statul va apăra acest interes al său oferind comunității sale dreptul de a fi prezentă în muzeul național (și în celelalte zone ale recunoașterii tradițiilor culturale).

Ca interesul *indivizilor* ce formează minoritatea, legat de recunoașterea egală a comunității lor să poată fi apărat în mod corespunzător, o parte a drepturilor create pentru apărarea acestui interes trebuie plasată în preajma *comunității*.

Această interpretare dă naştere unei teorii a drepturilor colective ce diferă de teoria ce decurge din acea interpretare, pe care o suspectăm cu temei ca fiind neliberală. Anume, că dacă drepturile colective apară libertatea şi demnitatea egală a individului, atunci existenţa lor, conţinutul şi extinderea lor se poate accepta doar în acel caz, dacă se fondează pe aceleaşi principii morale, care justifică şi drepturile cetăţeneşti ale individului. Poate fi nevoie de drepturi colective pentru contrabalansarea dezavantajelor nejuste ale minorităţilor, dar acestea nu pot duce la reducerea integralităţii drepturilor cetăţeneşti generale ori în cazul unor indivizi minoritari, ori chiar, faţă de aceştia, membrii majorităţii. Putem vorbi de drepturi colective doar în interiorul acelei condiţionări, că — indiferent de apartenenţa sa etnică–lingvistică — fiecare individ dispune de aceleaşi drepturi constituţionale, se află sub incidenţa aceluiaşi cod civil, cod penal, cod de drept familial, cod de drept contractual. Drepturile colective după interpretarea liberală creează posibilităţi suplimentare pentru contrabalansarea dezavantajelor suplimentare, dar în limitele ordinii juridice unitare, netransgresînd aceste limite. Astfel prima obiecţie, cea care argumentează cu unitatea legilor, nu se poate menţine faţă de teoria liberală a drepturilor colective.

Nu decurge din concepţia liberală nici ideea că privilegiile oferite minorităţii ar limita indivizii aparţinînd majorităţii în exercitarea drepturilor lor. Fără îndoială, dacă statul asigură, la diferitele birouri, pentru membrii minorităţii lingvistice traducerea, sau permite înfiinţarea unor clase cu mai puţini elevi, sau dacă stabileşte hotare administrative ce avantajează minoritatea, atunci oferă avantaje care au un preţ, şi acesta apasă înainte de toate pe umerii majorităţii. Totdeauna se poate pune întrebarea dacă povara pe care majoritatea trebuie să o poarte este oare justă (nu este disproporţional de mare?). Dar nu se poate pune întrebarea, în mod raţional, dacă protejarea specială a minorităţii nu lezează cumva acel drept al persoanelor aparţinînd majorităţii de a nu contribui în proporţie ce depăşeşte media la cheltuielile de traducere sau de şcolarizare minoritară şi de a nu suporta dezavantajele hotarelor administrative nefavorabile pentru minoritate? Fiindcă asemenea drepturi nu există. Cui i-ar veni ideea să spună că sistemul de impozitare funcţionează echitabil numai atunci cînd contribuabilii vor contribui la cheltuielile de funcţionare ale poliţiei numai în măsura în care au nevoie de apărare poliţinească (deci locuitorii zonelor periclitate cu mai mult, cei din zonele mai liniştite cu mai puţin?). Cine ar afirma, că cetăţenii trebuie să contribuie la cheltuileile educaţiei publice proporţional cu numărul copiilor? Şi în mod identic: orice cetăţean este îndreptăţit să-şi aleagă locul de domiciliu, dar cine ar afirma că are dreptul să-şi stabilească şi hotarele administrative ale localităţii sale de domiciliu, şi cine să constituie acolo majoritatea? Persoana aparţinînd majorităţii nu are acest drept, la fel cum — am văzut — nici membrii minorităţii, ca indivizi.

Drept încheiere: existenţa drepturilor colective — în interpretarea lor liberală — nu atrage după sine nici ideea că perpetuarea şi înflorirea comunităţii favorizate

ar putea justifica în mod acceptabil limitarea drepturilor persoanelor aparținînd comunității. Ce ar însemna acest lucru? Să presupunem, că pragul de înființare a claselor este de 15, dar de ani de zile peste tot se prezintă numai 14 candidați. În acest caz statul ar putea face, teoretic, următoarele: ia la cunoștință, că nu există cerința corespunzătoare pentru clasele minoritare. Sau reduce în continuare rata de înființare a claselor minoritare, astfel mărind contribuția bugetară aferentă școlarizării unui elev. Sau obligă părinții minoritari să-și înscire copiii în clase de limbă maternă și astfel asigură continuitatea educației. Trebuie să ne dăm seama: a doua cale nu se poate continua pînă la infinit.

Acest lucru se poate constata cel mai ușor, dacă plecăm de la cazul, cînd frecventarea școlilor minoritare nu scade din cauza scăderii populației, ci deoarece din ce în ce mai mulți părinți minoritari își trimit copiii în școli majoritare. În asemenea condiții declinul cerinței pentru educația minoritară se asociază cu creșterea cerinței pentru educația majoritară — dacă nu scade și majoritatea. Dacă nu se poate mări bugetul Ministerului Educației, atunci competiția dintre școlile majoritare și minoritare pentru resursele bugetare va fi din ce în ce mai acerbă. Ar putea să sosească momentul, în care trebuie spus că subvenția crescîndă a educației minoritare în curs de atrofiere nu mai este justă, deoarece solicită din partea majorității un sacrificiu disproporționat de mare. Aceasta e momentul cînd se pune întrebarea: poate oare statul să-l oblige pe părinții minoritari să-și înscrie copiii într-o clasă de limbă maternă? Interpretarea neliberală a drepturilor colective permite fără îndoială o asemenea practică. Interpretarea liberală însă o exclude. Perpetuarea comunității minoritare nu este un scop în sine; doar pînă atunci este scop, pînă cînd persoanele ce constituie minoritatea o doresc. În realitate situația — desigur — totdeauna se prezintă în așa fel, încît o parte a indivizilor minoritari doresc acest lucru, cealaltă nu, străduindu-se să iasă din comunitate (în vreme ce unii provenind din majoritate sau dintr-o altă minoritare se asimilează spre interior). Interesul colectiv al acelora care doresc perpetuarea (și a acelora care doresc să devină, prin asimilare, membrii minorității) este un motiv suficient pentru sprijinirea specială a minorității, cît timp privilegiile necesare nu lovesc pe ceilalți cu poveri inechitabil de mari. Dar interesul celor care vor să rămînă membri ai minorității nu poate oferi un motiv suficient pentru *reținerea forțată* a acelora care vor să părăsească minoritatea. Aplicarea constrîngerii ar însemna că cei în curs de îndepărtare ar fi lipsiți de posibilitatea opțiunii, libere, obligați a asigura o comunitate viabilă, cu un număr suficient de membri pentru cei care doresc să rămînă. Însă nimeni nu are dreptul de a proceda astfel pentru a avea cu cine să mai poată constitui o comunitate încă viabilă. Nimeni nu poate pretinde statului să-i trateze pe cei doritori de desprindere drept *instrument* al programului existențial al acelora care doresc să rămînă. Și din această cauză teoria liberală a comunităților lingvistico–etnice cuprinde acea situație limită, cînd comunitatea își încetează existența nu din cauza exterminării, spulberării sau asimilării

forţate, ci din cauză că nici în condiţiile *repartizării echitabile* a resurselor ce se pot mobiliza de către stat nu mai sînt destui minoritari, care să opteze voluntar pentru rămînere. Coborîrea sub limita critică este o pierdere tragică pentru cei ce doresc să rămînă, dar statul nu poate să-i apere de posibilitatea acestei tragedii — fără lezarea grosolană a drepturilor celorlalţi.

Multinaţionalismul liberal nu diferă de naţionalismul liberal în faptul că aceasta din urmă aprobă în anumite condiţii asimilarea, cît timp cel dîntîi ar refuza-o, şi ar dori să o împiedice cu orice preţ. Diferenţa se poate rezuma în două puncte. Unu: naţionalismul liberal consideră asimilarea drept o virtute, un merit cetăţenesc, iar multinaţionalismul liberal drept o problemă personală a individului. Doi: cele două concepţii definesc în mod diferit ce înseamnă repartizarea echitabilă a resurselor ce se pot mobiliza de către stat, respectiv cînd putem spune că statul (sau prin intermediul său majoritatea) nu obligă membrii minorităţii la asimilare, că episoadele de asimilare sînt strict voluntare.

7. Comunitate politică într-o societate pluriculturală

Am ajuns la concluzia că nici drepturile legate de grup în general, nici drepturile colective în special nu sînt în contradicţie cu principiile de bază liberale ale politicii. Există posibilitatea unui stat de naţiuni asociate, care protejează libertatea individului şi apără egalitatea în drepturi a cetăţenilor. Dar este oare posibil, ca un asemenea stat să fie un stat al oamenilor solidari, care sînt loiali unii faţă de ceilalţi şi faţă de autoritatea statală pe al cărei teritoriu suveran trăiesc? Este posibil un stat de naţiuni asociate, ai cărui cetăţeni constituie o comunitate politică?

Naţionalismul răspunde negativ la această întrebare. Numai acel stat poate conta, chipurile, pe loialitatea necondiţionată a locuitorilor de pe teritoriul său, ai cărui cetăţeni se recunosc instantaneu ca fiind „ai noştri". Pentru această identificare firească nu ajunge comunitatea valorilor culturii înalte politice; trebuie să funcţioneze în comunicarea cotidiană. Statul de naţiuni asociate cuprinde mai multe culturi de comunicare cotidiană (limbi, obiceiuri), şi din această cauză subiecţii săi nu pot deveni o singură comunitate naturală.

Sîntem îndreptăţiţi să tratăm această argumentare cu suspiciune, fiindcă am putut vedea că duce la defavorizarea minorităţilor şi la asimilarea lor forţată. Totuşi nu se poate nega că are o mare forţă intuitivă. Poate ar fi util să analizăm, pentru început, de unde îşi trage forţa de convingere.

Nu din acel neadevăr, cum că identitatea lingvistico-etnică jalonează din capul locului comunitatea indivizilor care se aleg reciproc. Cum am mai amintit, ceea ce se numeşte naţiune este în realitate un produs secundar, produsul interpretării şi prelucrării tradiţiei lingvistice-etnice. Teza naţionalistă devine credibilă, după părerea mea, prin faptul că se amestecă cu alte două constatări, care sînt într-adevăr juste, dar independente de ea.

Prima sună astfel: acei oameni, care nu-şi înţeleg reciproc obiceiurile şi modul de viaţă, nu pot forma o comunitate. Culturile care ne sînt complet străine şi indescifrabile le putem tolera, dar nu le putem accepta ca făcînd parte din tradiţia noastră. Aceasta e limita inferioară a posibilităţii comunităţii politice. Însă această afirmaţie adevărată nu conţine teza naţionalistă după care limitele ar fi atît de strîmte încît numai membrii aceleiaşi comunităţi lingvistico-etnice ar putea forma o comunitate politică. Nu este adevărat că o altă cultură ar fi inteligibilă pentru noi numai atunci cînd nici n-ar fi o altă cultură. Nu este adevărat că între doi oameni aparţinînd la două culturi diferite ar putea exista comunitate, numai dacă cele două culturi ar fi de fapt una şi aceeaşi.

Societăţile moderne sînt determinate de instituţii raţionalizate: piaţa şi diferitele birocraţii. Acele culturi, care nu se pot adapta la această bază instituţională comună, pot exista în continuare cel mult sub forma unor incluziuni. Cultura comunităţilor mari, apte de construirea unei societăţi integrale, include, fără excepţie, imensul stoc al regulilor, obiceiurilor, valorilor şi procedurilor birocratice şi de piaţă. Iar piaţa şi birocraţiile transportă printr-un du-te-vino dintr-o cultură într-alta bunurile şi modelele comportamentale. Creează un subsol extins, comun, pe care pluralitatea poate înflori. Sînt dominate de aceleaşi profesii, aceleaşi bunuri de consum, aceleaşi forme ale comunicării impersonale, indiferent de tradiţiile etnice cu care se asociază. Cultura fiecărei comunităţi moderne îşi însuşeşte această structură de bază raţionalizată, şi se adaptează la ea inevitabil. Din această cauză culturile moderne sînt în general incomparabil mai transparente una pentru cealaltă, decît erau culturile de dinaintea epocii moderne. Posibilitatea înţelegerii reciproce este dată şi atunci, dacă nu există o singură limbă, un singur ansamblu de obiceiuri, atotcuprinzător.

Iar dacă cele două culturi se înţeleg reciproc, atunci se poate naşte între purtătorii lor sentimentul de conexitate, solidaritate. Oamenii pot forma împreună o comunitate solidară şi dacă limba, obiceiurile lor de bază, nu sînt comune, deci dacă nu observă instantaneu — nu simt „instinctiv" — că sînt de acelaşi fel. Dar ce înseamnă că cetăţenii unui stat alcătuiesc o comunitate politică? Înseamnă că toţi privesc teritoriul statului ca patria lor, sistemul juridic al statului ca instituţiile lor proprii, simbolurile statale ca însemnele lor — şi anume nu ca patria, instituţiile şi simbolurile lor separate, ci ca pe nişte bunuri de care dispun în comun, împreună cu toţi ceilalţi cetăţeni. Pentru acest scop nu e nevoie ca să fie uniţi şi înainte de alcătuirea casei lor politice comune, independent de aceasta. Ideologia, simbolistica şi memoria istorică a statului naţional este doar una în şirul discursurilor culturale posibile, cu ajutorul cărora membrii comunităţii politice se pot selecta, îşi pot imagina şi interpreta apartenenţa. Nu este clar de ce nu ar fi posibile sisteme ideologice, simbolice şi de orientare istorică pe care cetăţenii să se lege de un grup lingvistic-etnic evidenţiat.

La aşa ceva s-a gîndit Jürgen Habermas cînd a scris că patriotismul statelor democratice moderne nu se bazează pe specificităţi etnice, ci pe loialitatea faţă de constituţie: este un „patritosm constituţional"[12]. A vrut să spună că într-o societate divizată din punct de vedere lingvistico–etnic bunul politic comun al cetăţenilor nu e cîte-o cultură etnică, ci chiar organizarea constituţională, care le face posibilă coexistenţa şi o reglementează într-un mod justificabil. Comunitatea politică în această accepţiune — care e şi a mea — este comunitatea totalităţii cetăţenilor, şi este ţinută împreună prin eforturile comune, îndreptate spre definirea şi realizarea echităţii şi a binelui comun.

Desigur, acceptarea constituţiei nu epuizează acel sentiment colectiv, pe care îl numim prin cuvîntul „patriotism". Dar nu e vorba de textul abstract al constituţiei. Realizarea şi consolidarea organizării constituţionale este un *proces istoric*, se înfăptuieşte prin *eforturile comune* ale diverselor grupări de oameni, prin acele acţiuni coordonate, care au dus la stabilirea teritoriului statului, şi au alcătuit ordinea interioară a sa. Comunitatea politică — ori e legată de de naţiune, ori nu — este produsul tradiţiei comune, al acţiunii comune, al interpretării comune, al memoriei (şi uitării) comune. Orice mulţime de oameni care se organizează într-o comunitate politică va realiza sistemul său printr-un şir de lupte politice şi schimbări socaiale, diferite de cele ale altora; şi va apăra şi dezvolta acest sistem ca pe o valoare. Conţinutul valorilor politice este universal, nu depinde de istoria unică şi nerepetabilă a statului şi din această cauză dacă au fost odată, undeva, formulate, se pot răspîndi chiar prin copiere. Aici, în statele urmaşe ale sistemului mondial sovietic în cîţiva ani au fost realizate nenumărate cópii de constituţie; unele au fost făurite în acelaşi atelier. Dar chiar dacă dispoziţiile constituţionale se pot copia, istoria, în cursul căreia se formează sistemul unui stat şi i se statorniceşte cadrul, această istorie este unică şi irepetabilă, e produsul unei anumite comunităţi. Oamenii care spun despre aceeaşi istorie că este „a noastră" sînt membrii aceleiaşi comunităţi politice, dacă se acceptă reciproc ca fiind părtaşi la „noi". Bunul lor comun este ansamblul acelor valori politice, care s-au acumulat în cursul istoriei lor, precum şi acea cultură înaltă, ce va face posibilă şi interpretarea şi discutarea acestor valori; creează, realcătuiesc, critică şi apără discursul lor despre trecut, definesc şi discută posibilităţile continuării istoriei, evaluează alternativele de acţiune, formulează miza deciziilor şi prelucrează concluziile deciziilor precedente.

Comunitatea politică va fi uniculturală — are caracter naţional —, dacă se naşte în competiţia şi lupta grupurilor lingvistico–etnice care trăiesc pe un teritoriu, în aşa fel, încît un grup reuşeşte să ia în posesiune statul. Comunitatea politică va fi pluriculturală, dacă apare prin alianţa grupurilor lingvistico–etnice conlocuitoare. Simbolurile sale oficiale, sărbătorile, bunurile culturale perpetuate prin şcoală şi memoria sa istorică vor absoarbe ceva din tradiţiile tuturor

grupurilor etnice, în așa fel încît toți pot simți pe propria lor piele că statul este și statul comunității lor; în mod identic, toți pot trăi experiența că statul nu este avuția exclusivă a comunității lor, ci îl posedă împreună cu alte comunități constituante ale statului.

Aici însă se ridică de la sine o a doua obiecție; este a doua constatare, care conferă tezei naționaliste putere de convingere. S-ar putea ca — dacă a luat deja ființă — comunitatea politică să nu aibe într-adevăr nevoie de suportul comun al unui singur cod lingvistico-etnic. Dar dacă nu dispune de el, nu prea are șanse de-a se forma. Este mai pluzibil, ca diferitele grupuri să rivalizeze pentru resursele ce se pot obține prin stat, decît să le împart cu alții. Eliminarea celorlalți concurenți comportă avantaje atît de mari, încît opțiunea pentru colaborare are prea puțin șanse. Istoria comună a popoarelor abundă în precedentele conflictelor și luptei, iar acestea nasc suspiciuni și respingeri reciproce, nu încredere și colaborare previzibilă. Și nu sînt garanții pentru ivirea unui moment cînd avantajele colaborării devin atît de evidente, încît șterg amintirea rănilor din trecut, dînd primul impuls acelui proces, care apoi duce la formarea comunității politice pluriculturale[13].

Acest argument ne conduce spre concluzia că deși strategia statului de națiuni asociate nu e inimaginabilă, nici rivală serioasă nu este pentru strategia statului național; cel care vrea izbînzi pentru poporul său, vrînd-nevrînd trebuie să se gîndească la soluții naționaliste. Mai mult, dacă argumentul e valabil, atunci concluzia ce rezultă este și mai gravă. Trebuie să ducă la realizarea că programul multinațional — în pofida tuturor intențiilor bune — este în realitate un program naționalist, care însă se îndreaptă nu spre crearea unor unități statale naționale relativ mari, ci spre dezmembrarea unor structuri deja existente, spre mărunțirea continuă a sistemului statal internațional. Fiindcă nu realizează nimic altceva decît spulberarea comunității politice create anevoios, fărîmițarea conștiinței cetățenești unitare în conștiințe etno-politice în competiție. Fără îndoială, această teamă este unul dintre principalele motive ale opoziției față de multinaționalism.

Însă să nu ne grăbim cu tragerea concluziei. În cele două secole ce-au trecut de la Revoluția Franceză strategia naționalistă a fost în superioritate incontestabilă față de strategiile ne-naționaliste, însă cele două secole ale naționalismului au fost totodată și epoca coexistenței statelor suverane. Într-o lume în care sistemul statal internațional nu cunoștea, în afara statelor cu suveranitate teritorială nelimitată decît cazurile imperiilor dinastice și coloniale, pentru orice grup lingvisitico-etnic însemna un avantaj evident dacă a reușit să obțină control exclusiv asupra statului său (sau dacă și-a procurat un stat, peste care să exercite control exclusiv), și acest lucru a făcut verosimilă opțiunea pentru conflcit și luptă în locul înțelegerii și solidarității. Numai că lumea statelor cu suveranitate nelimitată este tranzitorie; viitorul este al agregărilor mai mari, care-și vor atrage o parte a drepturilor suveranității. În țările Europei Occidentale și de Nord acest

proces a evoluat deja considerabil. Uniunea Europeană are parlament, jurisdicţie, tribunal, buget, va avea curînd monedă. Statele din teritoriu devin un nivel intermediar — un nivel foarte important, dar numai unul din niveluri — între uniune şi unităţile administrative inferioare. Deplasarea prin frontiere devine mai neîngrădită. Creşte importanţa economică şi politică a regiunilor ce se suprapun frontierelor.

Cu cît sistemul statal devine mai articulat în direcţie orizontală şi verticală, cu atît mai puţin este adevărat că pentru un anumit grup etnico–lingvistic exproprierea dreptului de a dispune de stat e un avantaj evident. Dacă în urma luării în posesiune, fără împărţire, a statului scad în măsură însemnată şansele exploatării posibilităţilor ce rezidă în structurile superioare şi în integrările regionale, atunci exclusivismul naţional se transformă din avantaj în dezavantaj. Ar putea să devină mai promiţătoare o strategie ce urmăreşte optimizarea globală a avantajelor sistemelor suprapuse, chiar cu preţul de-a nu exploata nici un sistem ca proprietate exclusivă[14]. Aceasta este strategia ne–naţionalistă, strategia limitării conflictelor, a căutării avantajelor colaborării.

În zona noastră, minorităţile lingvistico–etnice au devenit în relativ puţine ţări cantităţi neglijabile (în urma modificărilor grosolane de frontiere, a exterminării şi alungării a sute de mii, milioanelor de oameni). Zgîriind puţin suprafaţa, chiar şi în cazul acestor ţări descoperim, că sînt mai departe de idealul „o naţiune — un stat" decît cred despre sine. Dacă este adevărat, că o populaţie divizată etnic nu va deveni comunitate politică prin devenirea de naţiune a unei etnii şi de stat naţional al statului, ba chiar se va diviza şi politic, atunci limitarea suveranităţii va ameliora şansa formării comunităţii politice la nivelul statului. Slovaci şi maghiari, români şi maghiari pot deveni mai uşor asociaţi în ridicarea unei patrii politice comune, dacă statul lor nu este suveran exclusiv peste teritoriul său.

Liberalismul maghiar din secolul XIX a gîndit problema naţională în sistemul internaţional al statelor suverane; Confederaţia Dunăreană a bătrînului Kossuth ţinea de lumea închipuirilor. În cadrul acestei abordări ideea de naţiune politică conta într-adevăr ca o ofertă generoasă, cea mai generoasă pe care majoritatea a putut, cu un mare efort, să o nască. Neluînd în considerare acţiunile cum ar fi înţelegerea dintre Teleki László şi Czartoryski de la Paris, despre federalizarea Ungariei, pe care nimeni nu a luat-o în serios, ceva mai bun numai aceia puteau să reprezinte — în abisurile îndoielilor şi temerilor sale Széchenyi István, pe culmile evoluţiei sale de gînditor Eötvös József —, care vedeau în Imperiul Habsburgilor nu o realitate forţată, ci un cadru statal avantajos pentru naţiunea maghiară, în interiorul căruia Ungaria istorică se poate menţine şi fără discriminarea grosolană a minorităţilor. Concepţia naţiunii politice oferea fără îndoială naţionalităţilor imense zone ale vieţii private, unde puteau să-şi cultive specificul, în schimbul acceptării hegemoniei maghiare în viaţa publică. Însă, cum a arătat criza din 1848-49 şi mai apoi catastrofa de după 1918, din unghiul de

vedere al naționalităților această ofertă nu putea fi luată în serios, și nu numai din cauză că practica politicii minoritare maghiare nu era în consens cu retorica națiunii politice. Așa cum nici pentru maghiarii ce trăiesc în statele succesoare nu ar fi acceptabil (cu toate că ar crea o situație mai propice, din mai multe puncte de vedere, decît cea actuală), dacă majoritățile de aici li s-ar adresa cu această ofertă.

Înainte de Trianon ar fi fost nevoie de o rară măreție de gîndire ca un politician maghiar să vadă dincolo de programul statului național unitar, și cine s-ar fi ridicat la această înălțime, putea să se aștepte la o izolare sigură. La șaptezeci și cinci de ani după Trianon deja nu cere un efort de gîndire ieșit din comun să ne dăm seama: interesul național al etniei maghiare este ca în acest spațiu al Europei să spargă monopolul modelului statului național.

Pentru liberalismul maghiar de azi este o problemă de viață și de moarte dacă este în stare să înfăptuiască această trecere de la naționalism la multinaționalism. Pentru liberali, cum arată și disputa provocată de Gáspár Miklós Tamás, tratarea chestiunii naționale produce o serioasă problemă de identitate. Și nu din cauza că dreapta creștin-națională obișnuiește să ne acuze de lipsă de spirit național. Acuzația aceasta nu interesează opinia publică maghiară; alegătorii consideră partidul liberal al Ungariei drept un partid patriotic. Tratarea chestiunii naționale produce probleme de identitate liberalilor maghiari deoarece nu s-a clarificat în suficientă măsură, cum trebuie să ne raportăm la naționalismul liberal, dar lipsește tentativa serioasă pentru depășirea lor. Aceasta este concluzia cea mai importantă a disputei actuale.

Prezentul articol își propune să se confrunte cu dificultățile create de chestiunea națională pentru gîndirea politică liberală. Teza sa ar suna în felul următor: o politică națională care corespunde principiilor fundamentale ale liberalismului este posibilă atunci și numai atunci, cînd statului național îi preferăm statul de națiuni asociate (co-națiuni), națiunii politici îi preferăm comunitatea pluriculturală, exclusivității drepturilor cetățenești posibilitatea drepturilor legate de grup — individuale și colective —, și juxtapunerii statelor suverane, Uniunea Europeană. ❑

Traducere de Ferenc Csortán

NOTE:

1. *Még egy szó a nemzetről*, **Magyar Hírlap** din 13 ianuarie 1996, p. 7; *Köztársaság és nemzet* **Magyar Hírlap** din 27 ianuarie 1996, p. 7; precum și *Asszimiláció és egyebek*, **Magyar Hírlap** din 10 februarie 1996, p. 7.

2. Rudolf Ungvári: *A politikai nemzet fogalmáról*, **Magyar Hírlap** din 29 ianuarie 1996, p. 7: Sándor Révész: *A politikai nemzetről*, **Népszava**, 26 ianuarie 1996; precum și István Eörsi: *Gazsi 1996 január 27-én...*, **Magyar Hírlap** din 3 februarie 1996, p. 7.

3. Péter Kende propune denumirea de „stat de comunitate a naţiunilor". Vezi P. Kende: *Van-e kiút a magyar—román viszályból?* în volumul autorului întitulat **Miért nincs rend Kelet-Közép Európában?**,Budapesta, 1994, pp. 141–145, precum şi de la acelaşi autor *Etnikum és politicum*, **Politikatudományi Szemle** 1995/3, pp. 123–127. După o oarecare ezitare am renunţat la adoptarea acestui termen atrăgător, deoarece în maghiară expresia „nemzetközösség/comunitate a naţiunilor" evocă tradiţional coexistenţa mai multor state (suverane sau nesuverane).

4. Se zice că luteranul Petőfi s-a declarat odată reformat. „Cei din jur ştiu că a fost botezat evanghelic, şi aşteaptă miraţi, poate puţin şi ironic, explicaţia. — Nu vreau, ca măcar din cauza religiei mele să fiu considerat slovac — spune iritat..." Gyula Illyés: **Petőfi Sándor**, Budapesta 1963, p. 33.

5. Cu foarte frumoasa formulare a lui Rudolf Ungvári: „într-un loc geografic este posibil un singur stat, şi — dacă vrem să fie democraţie, atunci — o singură comunitate a cetăţenilor. Dar în acelaşi loc geografic, în acelaşi stat sînt posibile, concomitent, mai multe patri. Szentendre este şi patrie sîrbă, la fel cum Ardealul, partea de sud a Slovaciei şi Banatul este şi patrie maghiară. Patria sîrbă din Szentendre nu e identică cu patria maghiară din Szentendre. La fel cum patria maghiară din Ardeal diferă foarte mult de patriile română sau săsească din Ardeal". Vezi nota nr. 2.

6. Citează F. Badinter şi R. Badinter: **Libres et Égaux**; Paris 1989, p. 137.

7. Citează György Spira: *Széchenyi és a nemzetiségi kérdés*, **Régió** 3/1992, p. 103.

8. J. Eötvös: **Arcképek és programok**, Budapesta, 1975, p. 71.

9. L.J.S. Mill: **Considerations on Representative Government**; London 1910, pp. 391—398. Optimismul lui Mill se sprijinea pe alte două ipoteze. Una era credinţa împărtăşită de toate doctrinele progresiste ale secolului trecut, cum că popoarele mari şi apţi de a se extinde reprezintă totodată civilizaţia mai evoluată faţă de popoarele mai mici, incorporate, şi astfel asimilarea acestora din urmă este deja în sine un imens avantaj în evoluţie. Cealaltă ipoteză era că, dacă situaţia totuşi din întîmplare nu ar corespunde acestei imagini optimiste, atunci poporul încorporat e în stare să obţină prin luptă statul separat pentru sine. Cele două evoluţii conduc laolaltă la prevalarea ordinii de stat naţional.

10. Dacă înţeleg bine, această părere este susţinută de Csaba Gombár. Vezi articolul provocativ a unei dezbateri intitulat *Társadalomszemléletünk etnicizálódása*, **Politikatudományi Szemle**, nr. 1995/3, pp. 128—137.

11. Din această trăsătură specifică a drepturilor colective izvorăsc două probleme tehnice dificile: cum se pot stabili hotarele minorităţii înzestrate cu drepturi, fără samavolnicie şi constrîngere, şi cum se poate desemna acea instanţă, care exercită drepturile colective în numele minorităţii. Deoarece prezentul articol tratează problemele fundamentale de principiu, mă opresc aici şi: nu mă avînt în probleme tehnice, de amănunt.

12. J. Habermas: *Staatsbürgerschaft und Nationale Identität* în J. Habermas: **Faktizität und Geltung**, Frankfurt am Main 1992, p. 642.

13. Autorul prezentului articol spera, în minunata iarnă din 1989–90, că prăbuşirea sistemului mondial sovietic va fi un asemenea moment. J. Kis J. *Jókedvünk tele*, în **Beszélő** nr. 1990/1, pp.4–5. A reieşit în foarte scurt timp că nu a fost să fie; dar ar fi de asemenea o eroare să spunem că nu a adus nimic.

14. Se oferă de la sine cumplitul contraexemplu al dezmembrării Iugoslaviei Mari. Va fi important să parcurgem un raţionament: de ce nu au fost în stare nici Uniunea Europeană nici NATO să răspundă în timp la criza federaţiei iugoslave, şi în 1991/92 de

ce au ales recunoașterea Sloveniei și Croației și mai apoi a Bosniei-Herțegovina, în loc să fi insistat pentru păstrarea vreunei confederații laxe. Dar parcurgerea acestui raționament pînă la ultimele concluzii, nu schimbă tendința generală care arată spre forme de integrare mai mari și mai articulate, nici modificarea logicii conflictelor naționale, produsă de această schimbare.

*

János KIS (n. 1943), filosof. Cercetător al Academiei de Științe din Ungaria între 1967–1973, an în care a fost concediat din motive politice. În 1981, împreună cu prietenii lui, a fondat revista samisdat „Beszélő", care a devenit centrul politic al opoziției democratice. Pînă în 1989 este redactorul șef al revistei. Fondator și primul președinte al Uniunii Democraților Liberi. Din 1992 predă filosofie la Universitatea Central-Europeană din Budapesta. A publicat numeroase articole și studii, este autorul volumelor ***Vannak-e emberi jogaink?*** *(Avem oare drepturi ale omului?, 1986),* ***Az abortuszról*** *(Despre avort, 1992),* ***Az állam semlegessége*** *(Neutralitatea statului), sub tipar.*

János Kis, *Túl a nemzetállamon*, publicat în Beszélő (nr. din martie și aprilie 1996), preluat cu permisiunea revistei Beszélő.

Relaţia majoritate-minoritate în Europa de Est

În cadrul Seminarului Internaţional intitulat ***„Relaţia majoritate–minoritate. Modele europene"****, organizat de* ***Centrul Intercultural al Ligii PRO EUROPA*** *între 1-3 mai 1996 la Tîrgu-Mureş, a avut loc şi o trecere în revistă a relaţiilor dintre majoritate şi minorităţi în zona Central/Est Europeană.*

Redăm în cele ce urmează fragmente din intervenţiile unora dintre participanţii din Ucraina, Republica Moldova, Ungaria, Slovacia şi România: Eugen PATRAŞ, cercetător, fost vice-preşedinte al Societăţii Culturale „Mihai Eminescu" din Cernăuţi; Mihály TÓTH, preşedintele Subcomisiei pentru Minorităţi a Parlamentului Ucrainei; Igor KLIPII, şeful Secţiei de Analiză Politică din Parlamentul Republicii Moldova; Erika TÖRZSÖK, vice-preşedintă a Oficiului Guvernamental al Maghiarilor de Peste Hotare din Ungaria; Vladimir ŠEDIVÝ, cercetător, Minority Rights Group Slovacia; Wolfgang WITTSTOCK, deputat în Parlamentul României, preşedintele Comisiei pentru Drepturile Omului, Culte şi Problemele Minorităţilor Naţionale.

Eugen PATRAŞ: „În spaţiul sovietic, sub aspect naţional, s-au constituit multiple URSS-uri în miniatură"

Primul şi ultimul preşedinte al fostei URSS, Mihail Gorbaciov în memoriile sale, menţiona faptul că printre factorii principali care au stat la baza destrămării acelui conglomerat de popoare a fost elementul naţional.

Chiar şi după „absorbirea" a peste 100 de etnii mai mari sau mai mici în perioada regimului totalitar sovietic, nu s-a reuşit o rusificare totală. Odată cu acel „triumf al naţiunilor" la care se referea cunoscuta cercetătoare franceză Hélène Carrère d'Encasse, în spaţiul sovietic, sub aspect naţional, s-au constituit multiple URSS-uri în miniatură.

Ucraina nu reprezintă în acest sens o excepție. Cu toate că aici s-a reușit să se evite conflicte interetnice majore, potențialul „detonator" național continuă să reprezinte un pericol serios pentru stabilitatea internă a țării. Dată fiind ponderea considerabilă a populației minoritare — 14 milioane sau 27%, dintre care 11,4 milioane sînt ruși — probabilitatea tensionării situației interetnice pe termen lung nu se exclude.

Dintre motivele care vin să explice cele menționate mai sus voi remarca doar trei, și anume:

1. *Coincidența în timp a recăpătării propriei identități, cu dorința firească de consolidare a statalității de către națiunea titulară.*

Minoritățile (cu excepția rușilor), într-un timp nu prea îndepărtat, au avut de suportat la fel sau poate și mai drastic consecințele internaționalismului sovietic. Într-o atare situație *principiul egalității șanselor* în punerea și soluționarea problemelor acumulate constituie elementul-cheie al raporturilor majoritate–minoritate.

Dacă perioada 1990–1992 a fost marcată, în linii mari, de respectarea acestui principiu, ulterior s-a făcut tot mai mult resimțită dorința de reactualizare a vechilor ierarhii de valori naționale: mai întîi majoritatea (ucrainienii) și apoi minoritățile, cu diferența că în regimul precedent majoritatea o reprezentau rușii. Asemenea interpretare nu poate fi nici înțeleasă și nici justificată. Căutarea punctului de echilibru al intereselor între majoritate și minorități, îndeosebi pentru această perioadă de tranziție, cu multiple convulsii sociale, devine deosebit de importantă. Nevoia unui parteneriat majoritate–minorități se impune tot mai mult.

2. *Cadrul juridic incipient, adesea ambiguu și chiar contradictoriu*, cu constatarea lipsei de voință a forurilor superioare de stat în perfecționarea și dezvoltarea acestuia mai departe. O remarcă aici ar fi binevenită: ne referim la oportunitatea creării unui cadru legislativ adecvat privind statutul minorităților naționale din Ucraina, precum și din întreg spațiul european ex-sovietic.

Discuțiile în acest sens pot fi diferite, realitatea însă obligă la un răspuns pozitiv, chiar dacă lucrurile pot fi uneori interpretate ca un regres istoric în contextul integrării europene. Fără acest „regres" însă pierderile riscă să fie mai mari.

Dacă omogenizarea populației din aceste state, în special cele din fosta URSS, a fost impusă și bine dirijată de către stat atunci, cel puțin sub aspect moral, și sprijinul darnic acordat minorităților naționale pentru revenirea la propriile izvoare ar trebui să vină tot din partea statului. Or, fără repunerea în drepturi a cetățenilor aparținînd altor etnii, dacă ei asta și-o doresc, va fi greu de consolidat o încredere reciprocă.

Cele trei documente de bază care vin să reglementeze statutul minorităților — Legea privind limbile din RSS Ucraineană din 28 octombrie 1989, Declarația privind drepturile naționalităților din Ucraina din 1 noiembrie și Legea Ucrainei privind minoritățile naționale din 25 iunie — creează doar un cadru general de

rezolvare a problematicii date, numite de unii şi documente de intenţii. Formulările mult prea generale ca şi lipsa unui mecanism de aplicare a acestor drepturi fac ca ele să fie nefuncţionale. De aceea, impulsionarea procesului legislativ şi în acest domeniu constituie un imperativ al timpului. Printre cele mai acute probleme care-şi aşteaptă rezolvarea sînt:

a) adoptarea în textul noii Constituţii a unor dispoziţii exprese privind păstrarea şi dezvoltarea identităţii naţionale, sub toate aspectele, a altor etnii;

b) elaborarea Legii privind autonomia naţional–culturală;

c) retrocedarea către comunităţile etnice a bunurilor naţionalizate de regimul totalitar, o importanţă deosebită avînd-o Casele Naţionale.

d) excluderea metodelor coercitive de introducere a limbii de stat în termeni impuşi artificial, etc.

3. Mentalitatea sovietică, preluată adeseori de noile structuri naţional–statale. De altfel, ea nici nu putea fi schimbată foarte mult în aceşti cîţiva ani de tranziţie spre democraţie. Spaţiul ex-sovietic, comparativ cu alte ţări din Europa Centrală rămîne şi pentru mai departe un spaţiu încă relativ închis, cu toate consecinţele care reies de aici.

Voi ilustra cele de mai sus cu cîteva exemple din nordul Bucovinei:

a) Atît în perioada administaţiei austriece, cît şi a celei româneşti, viaţa culturală a diferitelor etnii era concentrată în Casele Naţionale pe care le avea fiecare comunitate. Anul 1940 a adus cu sine şi naţionalizarea acestora. Odată însă cu proclamarea independenţei Ucrainei, cu toate că noua infrastructură de instituţii culturale a fost complet ucrainizată, mica comunitate care a reintrat în posesia Casei Naţionale a fost tot cea majoritară, adică ucraineană. Celelalte — română, polonă, germană şi evreiască — s-au ales cu puţinul „cedat" de majoritate.

b) Între 1989–1995 în nordul Bucovinei 19 şcoli au fost trecute de la limba rusă de predare la cea ucraineană. Deşi procedura a fost mult prea simplistă, adică prin ordinele inspectoratelor şcolare, fără voinţa expresă a părinţilor, ea poate fi totuşi înţeleasă deoarece se referea la un contingent de elevi majoritar ucrainieni. Întrebare care însă apare, este de ce nu s-a procedat în mod asemănător în localităţile locuite de alte etnii. Or, spre exemplu este cunoscut faptul că 19 localităţi româneşti din ţinut nu au şcoli cu limba de predare maternă, iar deschiderea unor clase naţionale sau introducerea ca obiect de studiu a limbii materne este condiţionată de multiple sondaje, adunări, cereri, etc. Şi mai puţin înţeleasă a fost decizia autorităţilor din orăşelul Herţa (la sugestia administraţiei regionale) de a transforma, începînd cu 1 septembrie 1995, şcoala generală a oraşului cu limba rusă de predare în una cu limba ucraeniană. Aceasta, la fel, fără ştirea părinţilor şi colectivului pedagogic, într-o situaţie cînd contingentul de elevi şi profesori români reprezintă peste 90%.

c) La 7 septembrie 1946 printr-un decret al fostului Prezidiu al Sovietului Suprem din RSS Ucraineană au fost rebotezate denumirile a cca. 100 de localităţi

din Bucovina. Şi din nou, dacă revenirea la denumirile istorice în localităţile cu populaţie majoritară s-a rezolvat pe cale administrativă fără prea multe eforturi, faţă de ceilalţi situaţia este invers proporţională. Astfel, în 16 localităţi româneşti din raionul Herţa, chiar dacă populaţia s-a pronunţat în cadrul referendumurilor legal organizate între 1992–1993 cu peste 95% pentru restabilirea denumirilor autentice, rezultatele n-au fost recunoscute. În astfel de cazuri nu numai că nu putem vorbi de oarecare intervenţii compensatorii ale statului faţă de minorităţi şi nici de crearea unor condiţii egale de afirmare.

d) Interpretarea direfenţiată pe plan local a legislaţiei în vigoare nicidecum nu poate fi admisă într-o societate democratică. În practică, aceasta din urmă cuplată cu lipsa de voinţă politică a autorităţilor poate anihila aplicarea unor prevederi exprese din actele normative. Se creează o situaţie paradoxală, cînd drepturile minorităţilor naţionale stabilite de legi în unele regiuni pot fi aplicate, iar altele — nu. Aşa s-a întîmplat şi cu folosirea simbolurilor naţionale, permisă de Declaraţia privind drepturile naţionalităţilor din Ucraina (art. 4) şi Legea privind minorităţile naţionale din Ucraina (art. 6), interzisă însă în regiunea Cernăuţi prin hotărîrea Consiliului regional din 26 ianuarie 1993 pentru comunitatea românească, care numără astăzi cca. 200.000 persoane.

Dacă la cele menţionate mai adăugăm starea economică deplorabilă şi activitatea anti-minoritară din partea unor formaţiuni paramilitare (UNA — UNSO) se conturează un tablou mai puţin optimist despre perspectiva liberei afirmări social-politice şi culturale a minorităţilor naţionale din Ucraina.

Rămîne, din păcate, o problemă acută şi starea informaţională precară privind drepturile omului în general şi a minorităţilor în special.

Antrenarea societăţilor naţional–culturale în consolidarea societăţii civile se află sub nivelul posibilităţilor.

Definitivarea cadrului legislativ şi instituţional, precum şi voinţa politică constituie în prezent dominantele unei reglementări civilizate a multiplelor probleme ce ţin de situaţia minorităţilor naţionale din Ucraina. În mod evident, integrarea europeană şi racordarea la standardele internaţionale vor influenţa benefic acest proces.

Mihály TÓTH: „Spre regretul nostru trebuie să constatăm şi în Ucraina o alunecare lentă, dar continuă, de la concepţia statului cetăţenesc la cel de stat naţional"

A vorbi astăzi despre Ucraina, respectiv despre etniile şi relaţiile interetnice din această ţară nu este deloc uşor. În Ucraina, ca şi în celelalte ţări europene, dar în fosta Uniune Sovietică îndeosebi, trăiesc un număr impresionant de etnii. Conform statisticii oficiale sînt evidenţiate peste 100 de naţionalităţi, deşi acest număr este cel puţin discutabil. După datele recensămîntului din 1989 populaţia

Ucrainei a fost de 51,4 milioane de locuitori din care 37,5 milioane s-au declarat de naţionalitate ucraineană. Adică doar 72% din totalul populaţiei. Cea mai mare minoritate, care cu greu poate fi numită peste tot minoritate, este cea de 11,5 milioane de locuitori ruşi. Există o comunitate de cîteva sute de mii de evrei, aproximativ 500.000 bieloruşi, 400.000 români şi moldoveni — sper să nu jignesc pe nimeni cu neologismul tot mai frecvent folosit în Ucraina de moldo-români, polonezi, bulgari în jur de 250.000, şi depăşind acest număr, cu o tendinţă continuă de creştere datorită revenirii în Crimeea, tătarii. Numărul maghiarilor şi grecilor este între o sută şi două sute de mii de suflete. Cu toate că numărul lor abia dacă depăşeşte 40.000 germanii, datorită trecutului lor istoric, a gradului lor de organizare şi a sprijinului de care beneficiază, trebuie neapărat menţionaţi. Nu am ajuns decît pînă la unsprezece, deci merită să fie menţionate şi aşa-zisele minorităţi „exotice", care nu depăşesc 1000–2000 de suflete, dar care sînt autohtoni doar la noi, cum ar fi asirienii, caraibii, krimceacii; dar chiar şi aşa nu am ajuns decît pînă la un număr de cincisprezece. De unde putem deduce că atunci cînd statistica vorbeşte despre mai bine de o sută, mai mult ca sigur că se referă la persoane aparţinînd unei naţionalităţi, şi nicidecum la comunităţi.

Analizînd cazul Ucrainei, faţă de ţările vecine, vom putea găsi atît o serie de similitudini, cît şi particularităţi. Acestea sînt legate de trecutul istoric al teritoriilor care formează Ucraina de astăzi şi al comunităţilor care (respectiv cum) au supravieţuit acestui trecut. Iată cîteva dintre aceste particularităţi.

Teritoriul Ucrainei este traversat de frontiera care desparte cele mai importante două ramuri ale civilizaţiei europene: catolicismul roman (occidental) şi ortodoxia bizantină, sau moscovită, sau mai nou chiar kieveană. O dată cu reîntoarcerea tătarilor din Crimeea, practic cad între hotarele Ucrainei inclusiv graniţele islamului. La toate acestea trebuie adăugată şi influenţa pe care o are asupra relaţiilor inter-slave ruptura din sînul bisericii ortodoxe, care dincolo de repercusiunile politice, are şi implicaţii etnice şi regionale. Adică peste paleta etnică multicoloră se suprapune şi una religioasă.

Există mai multe regiuni etnice unde trăiesc comunităţi naţionale numeroase: regiunea răsăriteană unde trăiesc în majoritate ruşi; Crimeea locuită în majoritate de ruşi, unde asistăm însă la o creştere semnificativă, atît ca număr, cît şi ca influenţă, a comunităţii tătare; Ucraina Subcarpatică, unde minoritatea dominantă poate fi considerată cea maghiară; Bucovina, unde această minoritate poate fi considerată cea română. În afară de aceasta, în ţările vecine trăiesc în grupuri compacte un număr semnificativ de ucrainieni, după cum pe teritoriul ucraenian trăiesc comunităţi etnice ale ţărilor învecinate. În concluzie, frontierele de stat ale Ucrainei nu corespund aproape niciunde cu frontierele etnice: în Ucraina Subcarpatică trăieşte o minoritate slovacă; în Slovacia, o importantă comunitate rusin-ucraineană; în Ucraina Subcarpatică de-a lungul graniţei cu Ungaria o

importantă minoritate maghiară; tot în Ucraina Subcarpatică, de-a lungul graniței cu România, respectiv în sudul Bucovinei o semnificativă comunitate românească; în Răsărit există sate ucrainiene în Rusia, după cum și sate ruseşti pe teritoriu ucrainean. Minoritatea dominantă atît etnic, cît și lingvistic, atît în comunități compacte, cît și în diasporă, este cea rusă. Și ruseşte vorbeşte și o mare parte a minorităților naționale. Iată și cîteva cifre despre importanța factorului rusesc: numărul celor de etnie rusă este de 11,5 milioane. În schimb peste 15 milioane de cetățeni ucrainieni se consideră de limbă maternă rusă. Peste 31 milioane de locuitori, deci mai mult de 60%, vorbeşte limba rusă la nivel de limbă maternă. Majoritatea ruşilor trăiesc și în Ucraina în mediu urban.

Referindu-ne la drepturile minorităților, tătarii din Crimeea sînt singurul grup etnic cu ambiții constitutive de stat ei fiind populația autohtonă a peninsulei Crimeea, și ca atare s-au autoînzestrat în propria lor patrie cu un drept constitutiv de stat.

O altă particularitate regretabilă a Ucrainei o constituie deportările și purificările etnice prin care au trecut populațiile sale. Victimele acestora au fost în primul rînd tătarii din Crimeea, germanii și grecii, dar în mare parte și polonezii, maghiarii și românii, ba chiar și populația ucraineană a Ucrainei de Vest.

Trebuie să amintim și alte două aspecte care au avut o influență decisivă asupra minorităților naționale și a relațiilor dintre ele. Primul aspect, cu caracter negativ, poate fi formulat ca *criza generală a societății ucrainiene*. Acest fenomen este caracteristic tuturor statelor post-comuniste, dar îndeosebi acelora care s-au născut pe teritoriul fostei Uniuni Sovietice. Criza economică și social-politică se reverberează și în sfera etno-politică.

Al doilea, care poate fi interpretat ca pozitiv, este ceea ce s-ar putea numi *renașterea conștiinței naționale*, atît din partea națiunii ucrainiene, cît și din cea a minorităților, a comunităților naționale. Dimensiunea cea mai importantă a acestui proces este caracterul său pașnic, desfășurat fără nici o rezistență sau opoziție, am putea spune chiar sub semnul toleranței. De asemenea poate fi interpretat ca pozitiv faptul că practic s-a încheiat procesul de autoorganizare a comunităților naționale. Patrusprezece comunități au organizații înregistrate la Ministerul Justiției din Ucraina, iar treizeci de comunități sînt înregistrate la nivel regional. Majoritatea acestor organizații s-au implicat foarte activ în valorificarea drepturilor garantate de către legea minorităților din Ucraina și tratatele internaționale semnate de aceasta. Mă refer în primul rînd la învățămîntul în limbă maternă și înființarea instituțiilor culturale. Grație efortului comun al autorităților de stat și al comunităților naționale putem fi mîndri de rezultatele culturale obținute de minoritățile naționale ucrainiene, în pofida greutăților materiale existente. Ca maghiar și ca parlamentar al comunității maghiare pot să afirm cu satisfacție că în cei cinci ani care au trecut și comunitatea maghiară a putut face pași importanți mai ales în domeniul învățămîntului, în cel al folosirii numelor, al restabilirii denumirilor istorice ale localităților locuite de noi,

în domeniul folosirii neîngrădite a simbolurilor noastre naționale și lista ar putea fi continuată. Din nefericire despre o parte din aceste lucruri putem vorbi numai la timpul trecut. Uneori avem impresia că ne reîntoarcem la acele „frumoase" vremuri comuniste cînd problema națională era considerată definitiv rezolvată. Spre regretul nostru trebuie să constatăm și în Ucraina o alunecare lentă, dar continuă de la concepția statului cetățenesc la cel de stat național. Politica inconsecventă, respectiv faptul că de doi ani de zile nu există nici un progres din punct de vedere legislativ, duce la constatarea că dacă în 1990–1991 aveam impresia că am devansat „normele europene" în privința dreptului intern, acum pierderea de teren devine din ce în ce mai evidentă.

Deosebit de complexe sînt problemele sferei etno-politice care sînt într-o strînsă corelație cu continue căutări, cu modelarea variantelor posibile. Într-un stat de drept democratic scopurile și atribuțiile grupurilor de cetățeni, printre care și cele ale comunităților etnice, nu sînt formulate de autoritățile centralizate, ci de către ei înșiși, după cum ei înșiși încearcă să le și înfăptuiască.

Scopurile și obiectivele minorităților etnice se deosebesc între ele în aceeași măsură ca și comunitățile minoritare însele, cuprinzînd o paletă largă în funcție de evoluția lor istorică, culturală și mentalitară. Iată schematic cîteva dintre scopurile și obiectivele pe care și le-au propus minoritățile care trăiesc astăzi în Ucraina. Aceste obiective fac abstracție de faptul că legislația ucraineană actuală permite sau nu înfăptuirea lor. Varietatea acestora este foarte largă: pentru comunitatea tătară din Crimeea, constituirea unui stat independent; pentru mai multe comunități realizarea autonomiilor, a autonomiei teritoriale, a autonomiei naționale administrative, care a obținut majoritatea simpatiilor în cadrul unui referendum și din partea comunității maghiare (după informațiile pe care le dețin și în rîndurile comunității române există astfel de tendințe): realizarea deci, a autonomiei culturale naționale proprii, adică a unor rețele instituționale care să cuprindă instituții de învățămînt și cultură aflate sub coordonarea comunității în cauză și ar constiui de fapt o chestiune internă a acesteia. Asigurarea reprezentării efective în toate organele autorității de stat este considerată de către toate comunitățile ca importantă. Marea problemă a Ucrainei o constituie reparația morală, și cel puțin parțial materială, de acordat comunităților, popoarelor deportate. Utilizarea limbii materne în viața publică practic este o revendicare a tuturor comuntăților. Și ar fi bine să se contureze și o anumită infrastructură cu destinație generală, valabilă pentru tot statul, și totodată pentru fiecare comunitate în parte, care să asigure funcționarea efectivă a comunităților.

Cîteva dintre tendințele negative care pot fi depistate în acest domeniu: emigrația cu caracter etnic. Cel mai caracteristic a fost în trecut pentru comunitatea evreiască, este caracteristic acum pentru cea germană și din păcate este caracteristică și pentru comunitatea maghiară.

Manifestările tot mai frecvente de șovinism și antisemitism, în mod predominant din partea mediului național radical ucrainean. De asemenea, se poate

observa o anumită suspiciune din partea organelor puterii de stat atît faţă de grupările minoritare cît şi faţă de persoanele aparţinînd acestora.

În sfîrşit, doream să vă prezint sub o formă destul de sumară nu atît un eventual model ucrainian, cît experienţele în domeniu tînărului stat ucrainean. Acest „model" ar putea fi asemănat cu acele cartiere de blocuri unde trotuarele au fost construite după ce locuitorii au bătătorit cu paşii traseele acestora. Adică, mai întîi o legislaţie declarativă permiţînd aproape totul, care urmează apoi să îmbrace o anumită formă normativă. Deocamdată impresia este că sîntem martorii unui proces destul de logic şi aparent raţional. În ciuda semnalelor negative amintite anterior, aş dori să nădăjduiesc că Ucraina va continua să meargă pe această cale.

Igor KLIPII: „Atît în perioada ţaristă cît şi în cea sovietică rusificarea a fost un element corolar unui principiu ideologic"

Posibilitatea de a participa la prezenta reuniune şi de a vorbi despre problema naţională în Republica Moldova este deosebit de preţioasă, deoarece pe lîngă faptul că se cunosc puţine lucruri despre Republica noastră, în multe cazuri informaţia nu este totdeauna obiectivă. Acest lucru se datorează capacităţii superioare a mass-mediei din Federaţia Rusă de a influenţa opinia publică internaţională, fapt ce are urmări negative pentru noi.

Astfel, Republica Moldova este cunoscută ca focar a două conflicte naţionale: primul, în raioanele de Est, mai mult cunoscut ca „problema transnistreană", iar al doilea în raioanele de Sud, cunoscut sub numele de „conflictul găgăuz". Pentru primul caz se vehiculează ideea unui conflict cu etnicii de origine rusă, în cazul al doilea se presupune un conflict cu un grup etnic de origine turcică — găgăuzii — interpretare ce nu corespunde întocmai realităţii.

Atît problema găgăuză, cît şi problema transnistreană, sînt de natură politică, constituind de fapt elemente ale uneia şi aceleiaşi probleme, lăsată nouă drept moştenire de la defunctul imperiu sovietic. Această moştenire nu este altceva decît un efort de a menţine acestă zonă sub controlul său politic şi economic.

Astfel, încă în 1990, în cadrul Congresului Deputaţilor Poporului din URSS, cînd tendinţele centrifuge din provinciile imperiului deveneau tot mai evidente, s-a recurs la o politică de dezmembrare a acestor Republici prin crearea şi susţinerea autonomiilor naţionale în cadrul lor.

Fenomenul poate fi sesizat în Armenia, Azerbaidjan, Georgia, Ucraina (Crimeea), Ţările Baltice. Pentru Republica Moldova au fost născocite două autonomii: Republica S.S Autonomă Găgăuză şi mai tîrziu şi cea Nistreană. Probleme ce influenţează şi în prezent foarte negativ viaţa social-politică din aceste republici.

Pentru a se putea clarifica starea de lucruri în problema naţională din Republica Moldova este necesar să se ţină cont de unele particularităţi, atît de ordin cantitativ, cît şi socio-psihologic ale grupurilor etnice existente în Republica Moldova.

În primul rînd trebuie menţionat că nici în Constituţia Republicii Moldova nici în Legea despre „Statutul special al Gagauz-Yeri-Găgăuzia" adoptat de către Parlamentul Republicii Moldova la 23 decembrie 1994, nu este utilizat termenul de *minoritate naţională*, fapt datorat lipsei definirii universal acceptate a termenului şi nicidecum a desconsiderării intereselor naţionale ale etniilor conlocuitoare în Republica Moldova. Mai mult, necesitatea renaşterii naţionale, a dezvoltării culturilor naţionale, a păstrării tradiţiilor şi obiceiurilor, a afirmării limbilor naţionale este considerată ca o necesitate pentru toate etniile fără excepţie.

Totodată, neutilizarea termenului de minoritate naţională, în condiţiile Republicii Moldova pare a fi justificată, deoarece diversificarea etnică a acestui ţinut a fost de la bun început o acţiune politică.

„Premergător" în populareа acestui ţinut cu reprezentanţi ai diferitelor etnii şi deportarea autohtonilor de pe pămînturile populate de veacuri a fost imperiul rus.

Odată cu ocuparea acestui teritoriu în 1812 s-a dus o politică imperială antinaţională prin atragerea şi crearea de condiţii avantajoase pentru imigranţi în aceste teritorii în defavoarea autohtonilor.

Mai apoi aceeaşi politică a fost continuată de către autorităţile imperiului sovietic în baza, însă, a altor principii. Şi acum, în adîncurile Rusiei, pot fi întîlnite sate ale moldovenilor strămutaţi atît în perioada ţaristă, cît şi deportaţi de către sovietici.

Este interesant de menţionat continuitatea acestei politici. Atît în perioada ţaristă, cît şi în perioada sovietică, rusificarea a fost un element corolar unui principiu ideologic. Pentru perioada ţaristă este caracteristică „ţarificarea" efectuată prin intermediul religiei creştine de rit ortodox, iar în perioada sovietică „sovietizarea" maselor prin intermediul ideologiei marxiste. În alţi termeni, s-a încercat impunerea imperiului statalităţii şi apoi, sau în paralel, rusificarea.

Cantitativ: ca moldoveni (inclusiv români) se identifică circa 64 %

ruşi	13 %
ucraineni	14 %
găgăuzi	3.5 %
bulgari	2 %
evrei	1.5 %

Pentru etnia rusă este caracteristică localizarea sa în centrele urbane ale republicii, neexistînd nici o localitate sătească populată de ruşi, fapt ce se explică prin imigrarea relativ recentă în republică, îndeosebi ca specialişti în industrie şi militari în rezervă.

Venind în special pe linie de partid, aceste persoane au fost şi au rămas în mare parte purtători ai unei ideologii conservatoare care stă de fapt la baza conflictului din Transnistria.

Problema naţională nu poate fi la baza pretenţiilor teritoriale ale acestei autoproclamate republici, deoarece etnicii ruşi nu constituie majoritatea populaţiei, după cum se crede, urmînd după moldoveni 41% şi ucraineni 24%, constituind doar 22%.

Reprezentanţii etniei ruse din Moldova, pierzînd legătura cu rădăcinile lor culturale, pot fi caracterizaţi mai degrabă ca o pătură socială, decît comunitate etnică. Frustrarea resimţită în urma pierderii statutului economic privilegiat în perioada sovietică a dus la atragerea lor într-o luptă politică fiindu-le rezervat, astfel, locul în rîndul forţelor reacţionare susţinute de Moscova. Poate fi constatat un paradox, deoarece şi în prezent populaţia rusofonă este comparativ mai bine situată economic şi de fapt domină viaţa economică din Republica Moldova.

Caracterul politic al conflictului a fost recunoscut recent şi de către Moscova ,oficial prin vice-ministrul de externe B. Pastuhov, care în cadrul orei Guvernului în Duma Federaţiei Ruse a chemat deputaţii ruşi să ratifice acordurile existente între Republica Moldova şi Federaţia Rusă, inclusiv acordul referitor la retragerea trupelor ruse de pe teritoriul Republicii Moldova.

Pentru etnicii găgăuzi este proprie situaţia caracteristică băştinaşilor şi anume un pasivism politic cauzat de modul rural de viaţă.

Fiind un dezavantaj, acest lucru a servit totodată drept condiţie ce explică conservarea tradiţiilor şi limbii.

Transformările democratice începute odată cu „Perestroika" au constituit un imbold şi pentru o renaştere naţională, periclitată pînă atunci de imperiul sovietic. Deşi, la început (1990) pretenţiile la autonomie teritorială au fost respinse din partea Republicii Moldova, s-a conştientizat şi susţinut necesitatea renaşterii culturii naţionale a găgăuzilor. Din păcate, forţele reacţionare, în special din exteriorul republicii i-au împins pe unii găgăuzi pe făgaşul confruntării politice.

Caracterul tensionat din sudul republicii, precum şi presiunea pe care o prezintă pentru Republica Moldova problema Transnistriei, a determinat elaborarea şi aprobarea unui statut special (prevăzut încă în proiectul şi apoi în însăşi Constituţia Republicii Moldova), proiect care prevede posibilităţi deosebit de largi pentru găgăuzi în afirmarea lor naţională.

Din păcate, bunăvoinţa manifestată de către Republica Moldova prin acordarea acestui statut găgăuzilor nu garantează şi o evoluţie corespunzătoare deziderateloг naţionale ale găgăuzilor.

Problema constă în faptul că punînd pe picior de egalitate trei limbi, printre care şi rusa, în rîndurile găgăuzilor se resimte o orientare *preferenţială* spre limba rusă şi nu spre cea proprie. Acest paradox este un tribut datorat perioadei de deznaţionalizare şi sovietizare despre care vorbeam mai sus şi care în prezent îşi demonstrază monstruozitatea.

Este de notat şi faptul că în conformitate cu statutul acordat au avut loc alegeri în organele superioare ale Găgăuziei în urma cărora, persoanele care se

prezentau ca lideri ai mişcării naţionale a găgăuzilor nu au trecut nici în Adunarea Legislativă, pierzînd şi alegerile pentru funcţia de guvernator (başkan).

Un alt aspect, de care trebuie să se ţină cont pentru a înţelege atît condiţiile care au determinat momentul acordării Statutului, cît şi conţinutul acestuia este interdependenţa situaţiei din Găgăuzia cu cea din Transnistria. Acordarea Statutului a fost nu în ultimul rînd un mesaj adresat Transnistriei prin care „se comunică" că Republica Moldova este pentru dialog şi compromis de proporţii pentru reglementarea conflictului din Transnistria. Această interdependenţă între problema Transnistriei şi problema Găgăuziei nu concepe rezolvarea uneia din ele fără rezolvarea celei de a doua.

În alţi termeni, „cazul găgăuziei" are un specific intern pronunţat şi nu poate fi considerat model de reglementare a conflictelor de acest tip.

Erika TÖRZSÖK: „În situaţia creată, fiecare actor trebuie să-şi asume o enormă responsabilitate, fie el majoritar sau minoritar..."

Mulţi se aşteptau ca odată cu schimbarea regimului politic în Europa Centrală şi de Est problemele economice, sociale şi cele ale minorităţilor să se rezolve în mod spontan. Dar unificarea Europei, regăsirea Estului şi Vestului nu este un proces uşor şi rapid. Întrebarea rămîne, care dintre tendinţele moştenirii comune a Europei devin dominante? Klaus Mann scria: „Pentru ca Europa să-şi evite eşecul, trebuie să conviețuiască cu un dublu postulat. Trebuie să păstreze conştiinţa unităţii Europei, să adîncească conştiinţa unei Europe ca totalitate indivizibilă, totodată să menţină în viaţă diversitatea stilurilor şi tradiţiilor europene. Europa este o armonie valoroasă, dar deosebit de complicată, în care disonanţele se regăsesc fără să se anihileze reciproc."

Iată soluţia. Dar în ce măsură reuşesc oare, forţele politice actuale, să înfăptuiască acest ideal?

În tot cazul, se pare, că în sine eşecul comunismului nu are drept rezultat nici societăţi democratice, nici unitatea europeană. Iar în Europa Centrală şi de Est, după 1989, naţionalismul s-a amplificat şi ca reacţie la aceasta şi la tendinţele de autonomie ale diferitelor minorităţi. Noi, cei care trăim aici, în tot cazul credem că nu minorităţile destabilizează regiunea, ci aproape fiecare ţară din regiune se află mai mult sau mai puţin într-o situaţie instabilă. După cum a afirmat Max van der Stoel, înalt comisar OSCE în problema minorităţilor, „învăţămintele cele mai importante pentru Europa ale perioadei care a trecut de la prăbuşirea zidului Berlinului, este că lipsesc condiţiile stabilităţii continentului şi ale proceselor politice previzibile. În centrul acestor procese politice se află aspiraţiile către stat–naţional, care întîrzie procesele de integrare europeană. [...] Încheierea tratatelor bilaterale nu reprezintă soluţii adevărate pentru minorităţile naţionale. Statele care au minorităţi nu acceptă formule care să garanteze **dreptul deciziei comune** pentru ţările-mamă în chestiuni privind minorităţile."

Elitele de la putere, în marea majoritate a ţărilor din Europa Centrală şi de Est, nu s-au putut decide pînă în zilele noastre conform cărei filosofii politice doresc — dacă doresc într-adevăr — împărţirea puterii politice şi economice în cadrul ţării respective, ceea ce ar reprezenta de fapt o condiţie fundamentală a tratării problemelor, ca atare şi a relaţiei majoritate–minoritate.

În acelaşi timp, nici Europa de Vest nu se poate decide de fapt, în ce direcţie să-şi dezvolte structurile actuale sau cum să se raporteze la cealaltă jumătate a Europei, la încordările care apar acolo, la tensiunile naţionale şi etnice ivite în cadrul statelor mici, multinaţionale, create chiar şi de ea însăşi.

Se pare că aici, în Europa Centrală, de-a lungul secolului s-au impus două mari curente:

• *purificarea etnică*, ca acţiune pentru crearea statelor pur omogene;

• *multiculturalitatea*, *integrarea*, ca tentative re- şi reînnoite ale convieţuirii etniilor (vezi UE, CAER, NATO, Tratatul de la Varşovia etc.).

Dar în timp ce în Vest textura naturală a societăţii se constituie din sistemul autonomiilor, autonomia fiind forma firească a funcţionării democratice, în Europa Centrală şi de Est aspiraţiile spre autonomie sînt adesea suspecte, atît pentru forurile internaţionale, cît şi pentru ţările respective.

De ce?

Dintre posibilele cauze subliniem două:

În ţările post-socialiste, datorită moştenirii politice şi economice a statelor supercentralizate, orice mişcare, aspiraţie spre autonomie, este străină;

Aspiraţiile spre autonomie sînt considerate ca un prim pas spre separatism, sciziune, atît de către Occident, cît şi de către elitele de la putere din interiorul ţărilor respective, inclusiv cele din opoziţie.

În realitate, aspiraţiile spre autonomie apărute în zonă după 1989 exprimă dorinţa unei comunităţi de a aparţine ţării respective, nefiind preocupată de modificarea frontierelor. Exprimă însă totodată şi modul în care doreşte să aparţină la acea ţară: ca găgăuz, croat, sîrb, maghiar etc. — deci ca membru al unei comunităţi etnice.

Necesitatea reflecţiei asupra formaţiunilor descentralizate este subliniată şi de diferenţa dintre percepţia estică şi vestică, conform căreia în democraţia vestică legea scrisă este totodată şi drept uzual. Şi ceea ce în Europa de Vest nu este interzis de lege, este îngăduit. Dimpotrivă, în Europa Centrală şi de Est, elitele politice dominante fac orice pentru a îngusta pînă şi posibilităţile definite prin legislaţie. Dacă analizăm din acest punct de vedere situaţia minorităţilor, nu codificarea legislativă este neapărat cea mai importantă, ci funcţionarea statului de drept descentralizat. Deoarece aceasta înseamnă: subsidiaritate, regionalism şi descentralizare, adică coexistenţa paralelă a autonomiilor.

Este important să subliniem, că autonomia nu este identică cu suveranitatea. Autonomia, fără un sistem administrativ descentralizat, fără intenţia de împărţire

a puterii este iluzorică. Autonomia însemnă separarea competenţelor, împărţirea puterii între centru şi puterea locală. Separarea competenţelor statului nu este doar o divizare a puterii politice, ci şi o chestiune a **formei structurii de stat**. Autonomia este o învoială între majoritate şi minoritate. Autolimitarea reciprocă este în interesul statului, întrucît se poate elibera de o mulţime de obligaţii.

Şi deoarece în zonă situaţia fiecărui stat, de fapt, este diferită, interpretările abstracte ale autonomiei conţin un grad mare de periculozitate. Aceste interpretări abstracte provoacă dispute politice interne şi pot oferi pretexte pentru elita majoritară de descurajare a aspiraţiilor spre autonomie. Autonomia, sau mai bine zis sistemul de autonomii, se conturează în decursul unui proces, oferă o strategie, mobilizează, şi nicidecum nu poate demoraliza, deoarece pune în faţa autonomiilor minoritare sarcini cotidiene concrete.

Proiectele de autonomie conturate în zonă deosebesc trei tipuri: autonomia personală, autonomia locală şi autonomia teritorială.

Autonomia personală se referă la situaţia în care individul, ca membru a unei minorităţi dintr-un stat dat, indiferent dacă trăieşte într-o comunitate compactă sau în diasporă, îşi alege o autoadministraţie pe ţară, împuternicită să ia decizii în probleme referitoare la minorităţi în domeniul educaţiei, culturii, informaţiei etc. De exemplu, în domeniul educaţiei să definească programa şcolilor minoritare, să împartă subvenţiile etc. Spre această formă se apropie sistemul autoadministraţiilor minoritare din Ungaria.

Autonomia locală înseamnă autoadministrarea localităţilor în care minorităţile formează majoritatea. Aceste unităţi administrative — asemenea celorlalte autoadministraţii din ţara respectivă — pot formula ordonanţe locale referitor, de exemplu, la taxe locale sau la utilizarea plurilingvismului.

Din mai multe astfel de autonomii locale învecinate se pot constitui **autonomiile teritoriale**. Această formă de autonomie are competenţe legislative şi administrative mai largi decît autonomiile locale.

Eminentul gînditor slovak, Miroslav Kusý scria: „O nouă stafie cutreieră meleagurile noastre. Cînd aude de autonomie, îl trec fiorii nu numai pe slovacul neaoş, dar şi pe cel democrat. Doar la noi toţi »ştiu« la ce fel de autonomie aspiră maghiarii din Slovacia. La una cu păcăleală, care pregăteşte de fapt scizunea. Poate să ne tot înşire modelele autonomiilor reuşite şi durabile, noi dăm doar din mînă. Insula Åland, Tirolul de Sud, catalanii; noi am experimentat deja farsa autonomiei cu cehii. Asta e Slovacia." După cum afirmă autorul, stafia autonomiei cutreieră, am adăuga noi, nu numai Slovacia, dar întreaga Europă de Est, cel puţin marea parte a cetăţenilor majoritari aşa văd lucrurile.

După cum se observă, aspiraţiile majoritarilor şi minoritarilor pun societăţile din Europa Centrală şi de Est în faţa răspîntiei.

Deoarece în decursul ultimelor decenii aceste societăţi doar au suportat destrămarea legăturilor lor fie tradiţionale, fie impuse din exterior sau de sus, cele

noi formîndu-se anevoios, modelele noi fiind inexistente încă, trebuie să facă faţă mai multor provocări. Răspunsurile tradiţionale, modelul tradiţional al naţiunii ajung într-o relaţie difuză cu modelele ce evoluează spre alte sisteme relaţionale impuse de interese economice. Problema nu este cea a *modelului naţional*, nici în cazul majorităţii şi nici în cel al minorităţii, dar **absenţa unor modele naţionale elastice**, credinţa oarbă în atotputernicia statului–naţiune ,provoacă tensiuni grave aproape în fiecare ţară central–est europeană.

Factorii transformărilor acestei perioade — dacă sînt prezenţi în sistemul decizional politic sau economic — pot fi învinuiţi nu pentru că înclină spre un sistem modern de valori, ci pentru că îşi asumă acest program fără convingere, prea lent, cu o imaginaţie socială timidă. Dar e sigur şi faptul, că în majoritatea societăţilor acestor ţări nu există acel grup de interes dinamic – într-o proporţie critică – care să poarte o confruntare eficientă cu grupările cu interese opuse. Din acest motiv, în cel mai fericit caz, procesele de modernizare sînt dirijate de sus, iar în altele rămîn doar la nivel declarativ. Problema acestor societăţi nu este deci modernizarea excesivă, ci mai degrabă insuficienţa ei şi după 1990. Adesea problemele privind relaţia majoritate–minoritate provin tot de aici. (Între altele, şi faptul, că, pînă cînd politica minoritară se află în captivitatea rolului de redistribuitor, se modifică cel mult componenţa clientelei, dar nu şi esenţa sa instituţionalizată). [...]

Politicul este saturat de teme noi, dintre care conflictele interetnice sînt cele mai grave. În Europa de Est a apărut etnocraţia, ca ramură şi practică specifică a structurării puterii.

Prin noţiunea de etnocraţie mulţi înţeleg afirmarea intereselor etniei majoritare din partea unei formaţiuni politice, asigurate prin mijloace politice. Conceptul de etnocraţie, dominaţia etnocratică însă, cuprinde o problematică ceva mai complexă. După cum afirmă Csaba Gombár: „Dominaţia etnocratică însemnă, pe lîngă o structura modernă de dominaţie creată prin democraţie, birocraţie, tehnocraţie şi logocraţie, instituirea unei puteri bazate exclusiv pe principiul ETNOS-ului. În cadrul unor structuri moderne de putere aflate într-o permanentă stare de dezechilibru, democraţia, birocraţia, tehnocraţia şi logocraţia [...] sînt, în cele din urmă, elemente de ordin instrumental ale influenţării echilibrului decizional." [...]

În Europa de Est, odată cu intensificarea conflictelor interetnice, şi în scopul rezolvării acestora, pe diferitele paliere ale structurii puterii, dar mai ales la nivelele politicii de stat, începe să se impună *etnopolitizarea*. [...] Pentru justificarea instituţiilor noi, moderne ale etnocraţiei este suficientă *prezentarea ficţiunii omogenităţii etnice*, faţă de care respectarea principiilor democratice, profesionalismul şi legalitatea, respectiv nevoia confirmării prin criteriul eficienţei şi veridicităţii ştiinţifice, sînt cu totul secundare. Situaţia astfel creată devine periculoasă şi aproape de nemînuit, din moment ce şi etnocraţia se legitimează prin democraţie, profesionalism, eficientă, caracter ştiinţific. Dacă aceste

principii pot influența în mod real deciziile — dat fiind faptul că afirmarea intereselor etnice le contrazic în mod categoric — este o altă întrebare. Momentele, aparențele instituțiilor moderne ale puterii, sînt așteptări subliniate și de etnocrații epocii și regiunii noastre. Dar nu intențiile sînt interesante, ci etnopolitica și consecințele sale, *antiinstituțional inerent al etnocrației*. Nimic nu dăunează mai mult liderului carismatic, decît instituționalizarea. Pentru că instituțiile care se construiesc în mod rațional, atrofiază rapid dominația carismatică, despoaie liderul de carismă. Etnocrații populismelor prospere din jurul nostru sînt în multe cazuri lideri carismatici, moderni distrugători ai instituțiilor. În același timp, noțiunea de etnocrație nu poate fi limitată doar la o structură politică a vreunei etnii majoritare. Ea poate caracteriza atît minoritățile, cît și majoritatea, ceea ce poate fi observat în mai multe locuri din regiune. Etnopolitizarea și politizarea simbolică — datorită incapacității soluționării problemelor reale — devin fenomene din ce în ce mai caracteristice în țările postcomuniste. Cazul extrem este cel al Iugoslaviei. În Iugoslavia, acum 5–6 ani *„politicienii nu mai vorbeau despre intersele și obiectivele iugoslave, nici despre interesele și obiectivele Serbiei, ci subliniau doar interesele și obiectivele sîrbilor — pretinzînd acceptarea acestora de întreaga populație, din care peste o treime nu este sîrbă. La fel au evoluat lucrurile și în Croația. Noua retorică politică s-a transformat aproape instantaneu într-o probă nouă pe terenul clienților și a angajaților. În iunie 1995 — deși deja dincolo de apogeul febrei, Milia Zecevici, decanul Facultății de Manageri din Belgrad, își îmboldea studenții (lăudîndu-și universtatea) prin următorul discurs: »Managerii noștri dispun de o receptivitate mai mare decît cei din Vestul dezvoltat: posedă bioenergie, și au ceva, care le este dat doar unora din lume: genele sîrbești. Din acest motiv vor triumfa în toate domeniile, dacă le vom oferi un sprijin corespunzător«. Lecția lăsată este grea — și nici nu este sigur, dacă are rezolvare. Prima dată apare întrebarea: cum se poate simți la școala de manageri a decanului Zecevici un student care nu este sîrb? Următoarea întrebare: ce fel de politică de cadre va practica managerul format, care acceptă criteriile de aptitudini și de ierarhizare ale mentorului, și ce șanse vor avea cei care concurează la un post de agent comercial în absența genelor corespunzătoare? Este cît se poate de evident, că principiul de organizare pe criteriul etnic creează o profundă nedreptate... Dacă motivațiile firești sînt respinse în planul secund, deci dacă cel mai important lucru nu este angajarea unei persoane care aduce cele mai mari foloase întreprinderii, sau a unui fotbalist care știe să marcheze goluri, rezultatul deciziilor va fi, chiar și fără vreun sprijin special, de natură tricoloră. De importanță prioritară pare, ca pe scena cercului nostru de acțiune să primeze spațiul vital al celor »de-ai noștri« sau al celor »de-ai lor«. Astfel apare situația, care poate fi definită ca* ***societate etnică.***" (Tibor Várady: Történelem közelben.) Motorul dezvoltării sociale îl constituie omogenizarea etnică.

Urmărind evoluţiile, se poate observa, că regiunea Europei de Est, azi, evocă diferitele şanse şi tipuri ale tranziţiei spre legitimitate democratică şi modernizare. La fel de clară este lipsa legitimităţii democratice, ale cărei consecinţe împing puterile politice spre momentul naţional.

Care sînt deci, dacă există, punctele de ieşire?

Astăzi, minorităţile din regiune au ajuns în situaţia în care, ori le pîndeşte spaima asimilării complete, ori devin şi ele purtătorii şi victimele capricioase ale impulsurilor agresive, naţionaliste. Curios în această situaţie este faptul că modernizarea, ca soluţie, este respinsă atît de majoritate, cît şi de minoritate.

La baza *fugii de modernitate* stă frica de slăbire a sentimentului naţional, iar în cazul minorităţii accentuează asimilarea. Astfel, de fapt, societăţile majoritare şi minoritare din regiune sînt într-o relaţie incertă faţă de provocările acceptării unei piste de modernizare, refugiindu-se deseori în răspunsuri premoderne. Or, acceptarea modernităţii — deşi riscantă — întăreşte de fapt sentimentul naţional, după cum reiese din analiza naţionalismelor moderne. Numai că acest lucru nu poate fi demonstrat nemijlocit, deoarece diferitele domenii ale societăţii se întrepătrund indirect. Deci, faţă de afirmarea antidemocratică şi naţionalistă premodernă a valorilor naţionale, „modernitatea bazată pe identitatea cetăţeanului pune capăt contradicţiei dintre libertate şi valorile, interesele naţionale" — după cum afirmă László Végel.

Un lucru este cert. În situaţia creată fiecare actor trebuie să-şi asume o enormă responsabilitate, fie el majoritar sau minoritar, rol ce-i revine chiar şi „Europei", ca să nu mai asistăm la crearea unor noi şi noi situaţii conflictuale, şi să nu mai tîrîm cu noi în veacul al XXI-lea experimentele eşuate ale prezentului secol.

Vladimir ŠEDIVÝ: „Adevărul este că majoritatea maghiarilor şi slovacilor ce locuiesc în aceleaşi teritorii împreună, îşi duc viaţa în linişte în pofida tensiunilor de pe plan politic"

Consiliul Naţional al Republicii Slovace (Parlamentul) are 150 de membri. În martie 1994 guvernul slovac de atunci şi-a pierdut poziţia majoritară şi şi-a dat demisia. Au fost anunţate alegeri anticipate pentru septembrie 1994, dată pînă la care guvernarea a fost preluată de opoziţie. Nici opoziţia nu deţinea majoritatea parlamentară, însă guvernarea sa a devenit posibilă datorită sprijinului tacit al coaliţiei maghiare. Aceasta din urmă, ca singurul reprezentant politic în parlament al vreunei minorităţi, nu era membră oficială a coaliţiei guvernamentale însă lua parte în mod regulat la întrunirile partidelor de coaliţie. Totuşi, rezultatele alegerilor nu au fost favorabile acestei coaliţii: fiecare partid de coaliţie a cîştigat în jur de 10%, inclusiv coaliţia maghiară — un procent de 10,18 (adică 17 membri în parlament), însă cifra nu era suficientă pentru formarea unui guvern. *Mişcarea*

pentru Slovacia Democrată, partid de guvernămînt în Slovacia pînă în martie 1994, a cîştigat 34,96 de procente. Împreună cu *Partidul Naţional Slovac*, de orientare naţionalistă şi cu un nou membru în parlament — *Asociaţia Muncitorilor din Slovacia* — ea a format o coaliţie ce deţinea 82 de voturi în parlament.

Dacă se înregistrase în perioada guvernului interimar o ameliorare semnificativă a relaţiilor cu minorităţile, odată cu constituirea noului guvern după alegeri au crescut din nou tensiunile din cadrul acestor relaţii. Acestea s-au datorat în parte participării la guvernare a Partidului Naţional Slovac, a cărui campanie electorală îşi îndreptase eforturile spre intensificarea artificială a sentimentului de ameninţare a cetăţenilor slovaci de către minoritatea maghiară. Metode asemănătoare au fost folosite şi de Mişcarea pentru Slovacia Democrată. Acest conflict permanent cu minoritatea maghiară este continuat şi în prezent.

În esenţă, bazele juridice prin care este reglementată situaţia minorităţilor din Slovacia sînt: Legea din 25 octombrie 1990 a Consiliului Naţional al Republicii Slovace privind limba oficială, Proiectul constituţional al Adunării Federale şi anume Declaraţia Drepturilor şi Libertăţilor Fundamentale din 9 ianuarie 1991 (a cărei formulare a fost în mare parte inclusă în Constituţia Republicii Slovace), Constituţia Republicii Slovace din 1 septembrie1992, Legea din 7 iulie 1993, privind numele şi prenumele cetăţenilor şi Legea din 1994 a Consiliului Naţional al Republicii Slovace privind limbile minorităţilor naţionale, care a contribuit semnificativ la diminuarea tensiunilor interetnice.

Adoptarea Legii privind numele şi prenumele cetăţenilor a însemnat îndeplinirea unuia din angajamentele pe care şi le luase Republica Slovacă intrînd în Consiliul Europei. Această lege permitea administraţiei competente să înregistreze numele ungureşti în forma lor originală, fără terminaţiile gramaticale specifice limbii slovace. Înainte ca legea să fie votată în parlament, semnăturile a opt consilii ale slovacilor au aderat la o întîmpinare în „Ecoul Naţiunii Slovace" şi „Apelul către deputaţii Consiliului Naţional Slovac". Printre altele, „Ecoul" susţinea: „*Parlamentul slovac a insultat în ultimii ani limba slovacă şi naţiunea slovacă în trei rînduri: prin Legea din 1990 privind limba oficială, prin Legea referitoare la o ordine de zi oficială şi prin Legea privind numele oficiale ale oraşelor şi satelor*". În continuare se lansează un apel deputaţilor pentru a „repara" gravele greşeli ale trecutului. Legea privind limba oficială cuprinde o reglementare potrivit căreia ea nu legiferează folosirea limbilor minorităţilor naţionale. Una din clauzele modelului din 1990 avea în vedere un procent de 20%, iar noua lege nu oferă nici o compensaţie pentru această clauză. Realitatea este însă că legea are legătură cu folosirea limbilor minorităţilor, fapt ce reiese şi dintr-un expozeu argumentativ ataşat legii, ce conţine o sumă de memorii referitoare la perioada de oprimare maghiară din timpul Imperiului Austro-Ungar. În cursul dezbaterii acestei legi în Parlament, adeseori au apărut litigii pe tema relaţiei cu minoritatea maghiară din Slovacia. În momentul de faţă, la cererea

deputaţilor din coaliţia maghiară şi din *Mişcarea Creştin-Democrată*, Curtea Constituţională efectuează o anchetă pentru a stabili dacă această lege este în acord cu Constituţia.

Pe lîngă instrumentele juridice autohtone, există cîteva tratate şi convenţii internaţionale care sînt de mare relevanţă pentru politica slovacă referitoare la minorităţi. În afară de documente renumite precum *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului a Naţiunilor Unite* sau altele, au impact asupra relaţiilor slovaco-ungare şi documentele bilaterale. Tratatul de cooperare şi bună vecinătate dintre Republica Slovacă şi Republica Ungară din 1995 insistă asupra necesităţii de a rezolva problemele legate de minorităţi. În acest tratat se afirmă că ambele părţi vor respecta, la modul concret, tratatele internaţionale referitoare la problemele minorităţilor, inclusiv *Recomandarea 1201* din 1993 a Consiliului Europei. Respectarea acestei recomandări nu ar trebui să constituie o problemă pentru Slovacia întrucît cea mai mare parte a condiţiilor statuate în acest document erau deja îndeplinite la data la care el a fost semnat. Problema apare însă în interpretarea anumitor articole ale sale. Ratificarea tratatului de către Parlamentul Ungariei avusese deja loc, pe cînd în Slovacia acelaşi proces ridica probleme uriaşe. Unul dintre partidele de guvernămînt — *Partidul Naţional Slovac* — s-a opus cu putere includerii în tratat a *Recomandării 1201* (şi anume, una din părţile sale constitutive — secţiunea introductivă, ce amendează *Convenţia pentru apărarea drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale*). În articolul 11 al acestei secţiuni se afirmă următoarele: „*În regiunile în care sunt majoritare, persoanele aparţinînd unei minorităţi naţionale au dreptul de a dispune de autorităţi locale sau autonome proprii sau de a avea un statut special, corespunzător cu situaţia istorică şi teritorială specifică şi conform cu legislaţia internă a statului*". În esenţă, interpretarea acestui articol permite stabilirea unei autoadministrări locale. Aceasta din urmă reprezintă o problemă extrem de delicată mai ales cînd se are în vedere trecutul istoric. Nici unul din partidele politice nu vrea să se alăture partidelor maghiare în acceptarea ideii de autoadministrare locală. O altă problemă o constituie interpretarea drepturilor membrilor unei minorităţi naţionale statuate în *Recomandarea 1201* întrucît nu există, nici chiar pe plan internaţional, un acord dacă ele reprezintă drepturi individuale sau colective.

Înainte de ratificarea tratatului au fost făcuţi mai mulţi paşi de natură politică. Primul a fost acceptarea unei noi diviziuni administrative a Republicii Slovace. Al doilea pas l-a constituit depunerea în parlament de către guvernul lui Vladimir Mečiar a unui proiect de amendament a Codului Penal. Susţinerea tratatului slovaco-ungar de către *Partidul Naţional Slovac* aflat la putere a fost condiţionată de acest amendament şi de legea noii diviziuni administrative. Amendamentul conţinea o clauză care, indirect, făcea posibilă pedepsirea cu doi ani de detenţie sau alte sancţiuni penale a persoanelor care prejudiciază interesele Republicii. Toate partidele din opoziţia slovacă întrevedeau în acest amendament posibilitatea

iniţierii unor procese politice în Slovacia. Ambele acte normative au fost înapoiate de către preşedinte parlamentului pentru a fi rediscutate.

La un an şi zece săptămîni de la semnare şi la zece luni după ce TTratatul trecuse prin Parlamentul Ungar, el a fost ratificat şi de Parlamentul Republicii Slovace. În acelaşi timp a fost votată de parlament, ca o completare la Tratat, o declaraţie oficială. Acest amendament preciza raza de acţiune a legii în afirmarea drepturilor religioase, culturale şi lingvistice ale cetăţenilor aparţinînd minorităţilor naţionale şi stăruia asupra loialităţii acestora faţă de statul în care trăiesc. În continuare, amendamentul se concentrează asupra conceptului de drepturi individuale ale minorităţilor şi refuză explicit conceptul de drepturi colective ale minorităţilor, precum şi orice tentativă de creare a unor structuri autonome sau a unor statute individuale fundamentate pe principii etnice. Amendamentul este, de fapt, o explicitare a tratatului din punctul de vedere slovac. Aplicarea legii privind limba oficială, a legii noii diviziuni administrative, a controversatului amendament la Codul Penal, precum şi interpretarea amendamentului la Tratat au avut ca rezultat faptul că nici un deputat din coaliţia maghiară nu a votat pentru ratificarea Tratatului. Condiţia reconcilierii istorice slovaco-ungare este de a avea, alături de relaţii corecte între republicile slovace şi ungare, şi o reconciliere slovaco-ungară internă.

Conştiinţa generală a existenţei unor probleme în ce priveşte minoritatea maghiară a crescut după dezintegrarea în 1918 a Imperiului Austro-Ungar. Întrucît înainte de 1918 Slovacia făcuse parte din Ungaria, poziţia maghiarilor în Slovacia s-a schimbat din cea de majoritate într-una de minoritate. Oficial problema naţionalităţii nu exista în perioada regimului comunist, deoarece propaganda timpului pretindea că ea fusese rezolvată o dată pentru totdeauna de principiile internaţionalismului proletar şi ale patriotismului socialist. După căderea regimului comunist a devenit limpede faptul că va fi destul de dificil în noile condiţii să se găsească o modalitate reciproc acceptabilă de coexistenţă. În descrierea situaţiei minorităţii maghiare este important să ne concentrăm asupra acţiunilor politicienilor acesteia, întrucît acestea determină evoluţia relaţiilor cu populaţia majoritară.

În urma primelor alegeri libere din 1990 au fost reprezentate în parlament trei partide maghiare. Cei mai mulţi dintre alegătorii maghiari au fost atraşi de coaliţia cea mai radicală formată din *Mişcarea Maghiară Creştin-Democrată* şi din formaţiunea politică *Coexistenţa*. Ea a obţinut 8,6% din voturi, reprezentînd 14 mandate. Mai liberala *Iniţiativă Independentă Maghiară* (IIM) a reuşit să intre în Parlament ca parte a formaţiunii *Comunitatea Împotriva Violenţei* (CIV), forţa motrice a revoluţiei din 1989. *IIM* era reprezentată de cinci deputaţi şi făcea parte din coaliţia guvernamentală. Împreună cu alţi patru reprezentanţi ai altor partide, numărul deputaţilor maghiari din primul parlament liber ales se ridica la 23. Totuşi, relaţiile slovaco-maghiare urmau să devină dificile, lucru semnalat de succesul electoral al *Partidului Naţional Slovac* (PNS) ce se definea printr-o retorică şi o atitudine puternic

naţionaliste. *PNS* a devenit al treilea partid ca putere din Parlament. Primul conflict grav — care a dus, de ambele părţi, la atitudini încă şi mai radicale — ce a avut loc în cursul dezbaterilor pe tema proiectului de lege privind limba oficială din octombrie 1990. Au fost prezentate două versiuni. Cea radicală, elaborată de Matica Slovenska, o instituţie culturală, care intenţiona să facă din limba slovacă singura limbă oficială. În cele din urmă, totuşi, a fost adoptată cealaltă propunere, prezentată de coaliţia guvernamentală compusă din *CIV* (creştin-democrat) şi un *Partid Democrat* caracterizat prin liberalism. Conţinutul acestei legi a fost atins în treacăt în capitolul anterior. Ea era mai civilizată — era compatibilă cu standardele europene şi venea întrucîtva în întîmpinarea minorităţilor. Totuşi, coaliţia maghiară, mai radicală, nu a fost de acord cu această soluţie ale cărei inconveniente încă nu au fost abordate decît în parte. Partidele politice maghiare au contribuit la ambele căderi ale primului-ministru Mečiar (martie1991 şi martie 1994). Guvernele formate ulterior au fost în ambele cazuri dependente de voturile parlamentarilor maghiari. Cu toate că nu a fost niciodată uşor de realizat, de obicei s-a reuşit să se ajungă la un compromis. Membră a coaliţiei guvernamentale. *IIM* nu a reuşit să încheie o înţelegere pre-electorală în vederea alegerilor din 1992 nici cu vreunul din celelalte partide de guvernămînt şi nu a atins limita de 5% necesară obţinerii unei reprezentări parlamentare. În schimb, coaliţia *Mişcarea Creştin-Democrată Maghiară — Coexistenţa* şi-a reeditat rezultatul anterior şi a obţinut acelaşi număr de mandate. Totuşi, controlul asupra Parlamentului a fost preluat în totalitate de opoziţie, care se impusese printr-o retorică anti-maghiară extrem de violentă. După alegerile din 1992, noua reprezentare politică slovacă a iniţiat un proces de slăbire a federaţiei şi de întărire a suveranităţii Slovaciei, folosindu-se ca argument de ideea dreptului naţiunilor la autodeterminare. Consolidarea unui stat naţional a condus în mod logic la conflicte cu numeroasa minoritate maghiară. Conflictul a devenit foarte încordat în cursul deliberărilor privind Constituţia Republicii Slovace. Drepturile minorităţilor garantate constituţional nu au mulţumit aşteptările partidelor politice maghiare. Majoritatea parlamentară nu a acceptat sugestiile acestora şi, de aceea, maghiarii au părăsit sala în care se desfăşurau deliberările, înainte ca votarea să aibă loc. Demagogii naţionalişti au profitat de această situaţie pentru a caracteriza drept anti-slovace partidele politice maghiare. Membrii minorităţii maghiare au şovăit în faţa, dacă nu s-au chiar opus, ideii unei Slovacii independente. „*Datorită separării de Republica Cehă şi a divizării constant practicate de naţionaliştii slovaci aceştia au pierdut principalul duşman care fusese pînă atunci «Praga». Partea naţionalistă a scenei politice slovace s-a îndreptat apoi, logic, înspre minoritatea maghiară şi reprezentanţii ei politici ca noua ţintă a politicii sale conflictuale... Slovacia a intrat în primul său an de existenţă purtînd povara unei relaţii nerezolvate — relaţia cu cea mai numeroasă dintre minorităţile sale*". (O. Dostal: „Od konfrontacie k rezervanosti").

Escaladarea tensiunilor a dus la politica de tip conflictual la care, deopotrivă, a avut o mare contribuţie guvernul slovac. Însă nici opoziţia şi nici parlamentarii nu au încercat să rezolve problemele. Reprezentanţii politici ai minorităţii au început să folosească o nouă strategie: implicarea organizaţiilor internaţionale. Partidele maghiare au trimis în străinătate mai multe scrisori, informări şi rapoarte. Reacţia părţii slovace a fost negativă, iar prăpastia de comunicare dintre slovaci şi partea maghiară a spectrului politic s-a adîncit şi mai mult. Situaţia a continuat să se înrăutăţească îndată ce reprezentanţii minorităţii au început să implice autorităţile Republicii Ungare folosindu-le ca instrument în exercitarea de presiuni internaţionale asupra Slovaciei. Această situaţie s-a făcut simţită la acceptarea Slovaciei în Consiliul Europei în iunie 1993. Reprezentanţii Ungariei nu şi-au exercitat împotriva Slovaciei dreptul de veto, însă au formulat cîteva cerinţe şi s-au abţinut în cursul deliberării Comisiei Politice a CE. Cînd, după intrarea în CE, Parlamentul Slovac a adoptat Legea privind numele şi prenumele persoanelor, a apărut primul conflict serios în interiorul coaliţiei maghiare. Preşedintele *Mişcării Creştin-Democrate Maghiare*, Béla Bugár, şi-a exprimat bucuria faţă de acest eveniment pe care l-a etichetat drept un model demn de urmat de alte ţări. *Coexistenţa*, probabil în calitatea sa de cap al coaliţiei, a exprimat mai degrabă obiecţii decît satisfacţie. În aceeaşi perioadă, relaţiile dintre partidele politice slovace şi partidele reprezentînd minoritatea maghiară începeau să se normalizeze: opoziţia şi preşedintele nu au întîmpinat nici o problemă în încercarea de a lua cel puţin în discuţie revendicările minorităţii maghiare. Majoritatea acestor revendicări era percepută ca inacceptabilă, însă nu ar fi avut nici un rost ca, prin respingerea lor dintru început, să se ajungă la conflictualizarea peste măsură a situaţiei. Guvernul slovac, totuşi, dorea tocmai acest lucru. S-a făcut multă vîlvă în jurul întrunirii de la Komarno din ianuarie 1994. Ea a afost iniţiată de primarul din Komarno şi de preşedintele Adunării Oraşelor şi Satelor din Ostrovul Zitny. Întrunirea a reunit parlamentari, primari şi membri ai consiliilor locale din sudului Slovaciei, şi a avut drept scop să prezinte două propuneri privind diviziunea administrativ-teritorială a sudului Slovaciei. În prima dintre aceste propuneri se sugerează crearea în sudul Slovaciei a unei regiuni compacte în care minoritatea maghiară să reprezinte mai mult de 60 la sută. În cea de a doua se avea în vedere crearea a trei regiuni în care, de asemenea, maghiarii ar fi majoritari. Elementele cele mai moderate ale scenei politice maghiare reuşiseră să îşi convingă partenerii mai radicali să nu ia în discuţie constituirea unui organ în componenţa căruia să intre 100 de membri, reprezentanţi aleşi ai regiunii. O astfel de propunere ar fi condus la încordarea extremă a situaţiei, dar, chiar şi aşa, ideile privind diviziunea teritorială au fost receptate foarte negativ de către toţi slovacii, deoarece concretizarea lor ar crea, în esenţă, regiuni autonome. Partidele de opoziţie au declarat că trebuie să se ţină seama de criteriul etnic în discuţiile privind diviziunea teritorială, dar că acesta nu trebuie absolutizat. Guvernul slovac a reacţionat susţinînd necesitatea

adoptării unei legi a protecţiei republicii. Dezbaterile pe tema acesteia încă mai continuă şi este de remarcat că această idee şi-a găsit destui susţinători. Circumstanţele în care *Partidul Naţional Slovac* recomandă adoptarea acestei legi demonstrează cît de democratică ar fi ea De la începutul anului li s-a acordat o atenţie exagerată problemelor etnice — în martie 1994 guvernul a demisionat, iar partidele politice maghiare au contribuit la aceasta. S-a constituit apoi un guvern de „largă coaliţie", dar, datorită temerii sale de a nu-şi pierde prestigiul, acesta nu a invitat partidele politice maghiare, în calitatea lor de fostă opoziţie, să li se alăture la guvernare. Ele au adoptat, totuşi, o atitudine destul de loială. Evoluţia ulterioară a evenimentelor a obligat partidele de coaliţie să consulte şi partea maghiară de vreme ce depindeau de sprijinul ei. Aceasta însă varia de la un partid la altul. Mandatul „largii coaliţii" era unul interimar, fiind-i astfel imposibil să satisfacă toate revendicările; unele din ele erau socotite în mare parte inacceptabile de către toate partidele de opoziţie. Cu toate acestea, tensiunile au slăbit simţitor ca urmare a unui principiu pe care partidele de guvernare l-au aplicat cu constanţă şi care poate fi descris în termenii următori: „*Nici chiar acordarea generoasă a drepturilor minorităţilor nu va mulţumi vocile care revendică autodeterminarea şi modificarea graniţelor. Numai o atitudine generoasă poate justifica respingerea fermă a acestor revendicări.*" Sondajele de opinie disponibile înainte de alegerile din toamna lui 1994 arătau că nici unul dintre partidele maghiare nu putea depăşi limita de 5 procente necesare obţinerii de locuri proprii în parlament. *Partidul Civic Maghiar*, care nu făcea parte din Parlament a iniţiat un proces de constituire a unei coaliţii maghiare, cu toate că celelalte două partide maghiare i-au impus condiţii foarte dure. Crearea unei coaliţii maghiare comune i-a permis *PCM* să intre în Parlament. Am amintit deja rezultatele alegerilor; tendinţele conflictuale erau iarăşi omniprezente. Caracterul interimar al largii coaliţii nu i-a permis finalizarea negocierilor asupra Tratatului Slocavo-Ungar. În mod ironic, acest lucru a fost realizat de guvernul lui Vladimir Mečiar , care a fost obligat să demisioneze în două rînduri şi care a reuşit să revină la putere în ambele dăţi. Coaliţia lui cu partidele cu o retorică naţionalistă şi de extremă stîngă (acţiunile practice erau însă diferite) a reuşit să finalizeze tratatul într-un timp relativ scurt.

Este interesant de urmărit cum s-au schimbat tendinţele în distribuirea resurselor pentru încurajarea culturilor minoritare. În ciuda unei creşteri de 25% a bugetului Ministerului Culturii, partea alocată culturilor minoritare a devenit de trei ori mai mică. Aceasta a afectat mai ales presa şi cultura maghiară. În 1994, de pildă, i-au revenit culturii maghiare 10.500.000 de coroane slovace. În 1995, suma se ridica la numai 2.530.000 de coroane. Faptul ieşea şi mai în evidenţă în domeniul periodicelor de limbă maghiară. În 1994 susţinerea acordată presei maghiare se ridica la 17.550.000 de coroane, pe cînd în 1995, era de numai 3.800.000 de coroane.

Sistemul de reglementare a subvenţionării culturilor minorităţilor s-a schimbat în comparaţie cu ultimii ani. Mijloacele financiare destinate promovării culturilor minorităţilor au fost transferate la Fondul de Stat al Culturii Pro-Slovacia. Ca urmare a înnoirii statutului său, ministrului culturii îi revine şi responsabilitatea acestui fond. El este cel care decide asupra utilizării acestui fond bazîndu-şi hotărîrile pe recomandări ale comisiilor sau ale comitetului acestui fond. În cazuri excepţionale şi bine întemeiate, ministrul poate decide el singur. În iunie 1995, 27 de milioane de coroane (din cele 58 alocate promovării culturilor minorităţilor) au fost destinate secţiunilor privitoare la minorităţile naţionale din cotidienele „Slovenska Republica" (Republica Slovacă) şi „Hlas I'udu" (Vocea poporului) şi din revistele lunare „Slovensky sever" (Nordul slovac) şi „Slovensky juh" (Sudul slovac), toate ataşate guvernului actual. Preşedintele comitetului fondului pentru Slovacia a aflat despre această distribuire doar din presă.

Adevărul este că majoritatea maghiarilor şi slovacilor ce locuiesc în aceleaşi teritorii împreună, îşi duc viaţa în linişte în pofida tensiunilor de pe plan politic. Totuşi, cînd avem în vedere numărul membrilor grupului etnic maghiar şi al alegătorilor diferitelor partide, descoperim că majoritatea etnicilor nu îi resping pe extremişti nici de partea slovacă, nici de cea ungară. Pare a fi adevărată afirmaţia făcută de Rudolf Chmel, fost amabasador al Slovaciei în Ungaria: „*Mulţumită a cinci ani de atîţare a opiniei publice cu ajutorul unor prejdecăţi istorice, societatea slovacă nu este pregătită pentru reconciliere. Pericolul maghiar este încă prezent în subconştientul său*". Sondajele de opinie arată că 42% din cetăţenii de naţionalitate slovacă se tem că „scopul ascuns al membrilor minorităţii maghiare este modificarea graniţelor şi anexarea la Ungaria a regiunilor din sudul Slovaciei". Cea mai bună modalitate de reconciliere este ca ambele părţi să depăşească tendinţele conflictuale şi să încerce să soluţioneze problemele comune. Însă în situaţia prezentă, aceasta aduce mai mult a utopie.

Wolfgang WITTSTOCK: „Dacă avem nevoie neapărat de un model care să ne orienteze şi să ne lumineze atunci cînd proiectăm un spaţiu al armoniei interetnice, acest model, unul autohton, îl poate constitui tocmai acea proclamaţie de la 1 Decembrie 1918 de la Alba Iulia"

Consider, că este foarte bine să cunoşti cît mai multe despre felul în care relaţiile majoritate–minorităţi /minoritate au cunoscut o armonizare exemplară în alte părţi. Totuşi cred că un model nu poate fi şi nu trebuie copiat întrutotul. Cred de asemenea că fiecare stat va trebui să-şi creeze propriul model al relaţiei majoritate–minorităţi, ţinînd cont de condiţiile specifice — istorice, politice, social–culturale — ale statului respectiv şi ale fiecărei entităţi etnice care trăieşte în acel stat. Iar prima condiţie pentru crearea unui astfel de model specific pentru

o anumită ţară — de exemplu un model transilvănean sau românesc — care să fie pe urmă prezentat în rîndul modelelor europene în acest domeniu, consider că trebuie să fie un dialog deschis, despre ceea ce o parte sau cealaltă poate să numească *confuzii*, respectiv *prejudecăţi*. Iar intervenţia mea doreşte să fie o contribuţie la un asemenea dialog, pe care îl consider deosebit de necesar.

O primă gravă confuzie care se face uneori în legătură cu minorităţile naţionale este aceea de a denumi persoanele care aparţin acestor minorităţi drept *străini*. Este o chestiune destul de supărătoare pentru persoanele vizate. Las la o parte chestiunea cetăţeniei. Dar trebuie arătat că o mare parte din minorităţile care există azi în România, trăiesc pe aceste meleaguri chiar dinainte de a se fi format primele structuri statale româneşti. Aceste minorităţi, în decursul secolelor, şi-au adus o contribuţie însemnată la progresul, la dezvoltarea economică şi culturală a zonelor în care s-au aşezat, şi de aceea, cu totală îndreptăţire, ei pot numi această ţară în egală măsură şi patria lor.

O altă confuzie care se face deseori este ideea că acordarea unor drepturi minorităţilor, chiar acordarea unor anumite forme de autonomie (comunitară, culturală, chiar teritorială) ar slăbi statul unitar şi ar duce la dezintegrarea acestuia, la secesiune. În general specialiştii în materie consideră că mai degrabă contrariul e adevărat. Mai multe exemple sau modele europene, cum ar fi cel al Tirolului de Sud, arată că acordarea unor drepturi este urmată de stabilizarea relaţiilor interetnice. Din păcate, uneori aceste drepturi se acordă prea tîrziu, iar forţele extremiste se autonomizează şi nu mai pot fi ţinute sub control. (A se vedea mişcarea ETA din Ţara Bascilor sau ceea ce s-a întîmplat în Irlanda de Nord). Că teza aceasta este plauzibilă, o poate confirma un exemplu autohton: coloniştii saşi, chemaţi în secolul al XII-lea în ţară de regii unguri, pentru a apăra coroana–ţara (ad retinendam coronae), au primit în schimbul serviciilor aduse statului o autonomie teritorială, care a existat pînă spre sfîrşitul secolului al XIX-lea. Niciodată această autonomie n-a prezentat un pericol pentru statul maghiar, ba dimpotrivă, desfiinţarea acelei autonomii a avut un efect invers, de slăbire a statului naţional maghiar.

Legată de acestă problemă este o altă teză pe care o consider eronată, şi anume cea conform căreia minorităţile naţionale ar constitui un pericol pentru stat şi naţiune. Este o confuzie des întîlnită chiar şi acolo unde nu te aştepţi la aceasta, şi o să demonstrez acest lucru cu un exemplu. Am o mare stimă pentru publicistul Ion Cristoiu şi citesc zilnic, dacă se poate, articolele sale de fond în „Evenimentul Zilei". Într-unul din aceste articole, apărut în 03.08.1995, Ion Cristoiu făcea un inventar al problemelor cu care se confruntă ţările din Europa de Est după destrămarea blocului sovietic, a diferenţelor care au apărut în privinţa acestor probleme între ţările amintite. La punctul „Ponderea minorităţilor", Ion Cristoiu scrie: „*Minorităţile au fost mereu o problemă pentru ţările în hotarele cărora au fost cuprinse. Prin zarvă, ele au slăbit unitatea ţărilor, au făcut să se*

risipească multă energie, au deturnat atenția de la problemele esențiale ale țării, au dus la tensionarea relațiilor cu vecinii. Un exemplu zdrobitor îl reprezintă la ora actuală minoritatea maghiară din România, care reușește, prin permanentă agitație, să distragă atenția, ca într-o subtilă diversiune, de la adevăratele probleme ale țării." Regret, dar asemenea fraze nu se deosebesc cu nimic sau aproape cu nimic de ceea ce putem citi despre aceste probleme în „România Mare" sau „Politica". În orice caz, consider că în viziunea noastră minoritățile naționale nu trebuie considerate un pericol pentru națiune și stat, ci drept un factor de îmbogățire a spectrului cultural și chiar economic și social dintr-o anumită țară sau zonă geografică.

O altă confuzie care se face uneori în privința relației majoritate–minoritate este afirmația conform căreia strădaniile pentru dialog interetnic ar avea caracter apolitic. Personal consider că opțiunea pentru dialog interetnic, pentru toleranță înseamnă opțiune pentru democrație, iar opțiunea pentru un naționalism îngust are pentru mine conotația de dictatură, cel puțin în sensul dictaturii majorității etnice asupra minorităților naționale.

În legătură cu acestă problemă aș dori să arăt că Legea bugetului de stat pe 1996 a adus o inovație, din punctul meu de vedere nefericită, în denumirea organizațiilor minorităților naționale, numindu-le, în articolul prin care se alocă anumite fonduri pentru presa, acțiunile culturale și alte activități ale minorităților naționale, „organizații nepolitice ale cetățenilor aparținînd minorităților naționale".

Denumirea consacrată prin Constituție, Legile electorale, Legea partidelor politice, Legile bugetelor pe '94, '95, etc. este cea de „Organizații ale cetățenilor aparținînd minorităților naționale", iar inovația terminologică, introducerea calificativul „nepolitice", poate sugera că minoritățile naționale n-au ce căuta în politică, în viața publică, ceea ce contravine firește atît tradițiilor autohtone, cît și standardelor internaționale stabilite, de exemplu, în documentele OSCE de la Copenhaga (1990) și Helsinki (1992) sau în Convenția-cadru privind protecția minoritățile naționale. Acest lucru este cu atît mai regretabil, cu cît participarea minorităților naționale la treburile publice este unul dintre atuurile puternice ale Guvernului României atunci cînd se discută situația minorităților naționale din țara noastră, fiind considerată chiar un model ce ar putea fi preluat și în alte țări. De exemplu, Legea minorităților naționale adoptată în Ungaria în 1993 prevede reprezentarea parlamentară a minorităților cam în felul în care acest lucru se întîmplă la noi, numai că modificarea legii electorale în acest sens a eșuat. (Revenind la chestiunea terminologică menționată anterior, mai doresc să arăt că mi se pare foarte ciudat că Guvernul și-a însușit de fapt un amendament care anul trecut n-a fost acceptat de cele două Camere ale Parlamentului.)

O altă teză care consider că ar trebui folosită cu prudență în discutarea problematicii minorităților naționale este cea a reciprocității. Prezentîdu-vă un

citat din alocuţiunea preşedintelui Iliescu la ceremonia inaugurală a celei de-a 94-a Conferinţe a Uniunii Interparlamentare (Bucureşti, 09.10.1995), vă veţi da seama la ce mă refer: „*Consider că azi, experienţa României în atît de delicata problemă a minorităţilor naţionale poate servi drept exemplu pentru oricine: nivelul asigurării, de jure şi de facto, a drepturilor acestora depăşeşte în mod uşor verificabil standardele internaţionale şi europene în materie, şi depăşeşte cu mult nivelul drepturilor persoanelor aparţinînd minorităţilor româneşti din statele vecine. Iar celor care mai pun la îndoială acest lucru le răspundem deschis: sîntem oricînd dispuşi să convenim principiul egalităţii nivelelor şi formelor de protecţie a identităţii româneşti din ţara respectivă, cu cele ale nivelelor şi formelor de protecţie a identităţii minorităţii respective din România.*" Fireşte, nu am nimic împotrivă ca grupurile etnice româneşti din afara graniţelor ţării să beneficieze de toate drepturile pe care şi le doresc şi de toate drepturile de care beneficiază sau le reclamă minorităţile naţionale din România. Consider însă că principiul reciprocităţii nu trebuie absolutizat, fiind considerat singurul indicator în acordarea unor drepturi minorităţilor naţionale. După cum am arătat deja la începutul intervenţiei mele, în armonizarea relaţiilor interetnice, a relaţiei majoritate–minoritate, un rol primordial îl au condiţiile specifice ale istoriei, ale existenţei unei minorităţi naţionale sau ale minorităţilor naţionale în ansamblu pe teritoriul unui anumit stat. În plus, trebuie luat în seamă că principiul reciprocităţii implică într-un anumit sens ideea de colectivitate, de drepturi colective — lucru pe care eu personal îl găsesc corect, dar care nu se află în concordanţă cu teoria conform căreia drepturile minorităţilor naţionale sînt drepturi ale omului şi ca atare drepturi individuale.

Şi, în fine, o ultimă confuzie în această listă este afirmaţia că pe teritoriul unui stat naţional ar putea să existe doar un singur popor, cel al etniei majoritare. Că nu poate să fie aşa, o demonstrează minoritatea etnică a sorbilor din Germania, o populaţie de origine slavă, care trăieşte în landurile Saxonia şi Branderburg şi care se consideră un popor de sine stătător. Anul trecut, o delegaţie română formată din peste 20 de persoane (parlamentari, funcţionari din structurile guvernului, ziarişti) a avut prilejul să viziteze zona în care trăieşte această populaţie, să studieze modalităţile prin care sorbii reuşesc să-şi păstreze identitatea etnică, lingvistică şi culturală. În legătură cu această vizită de documentare doresc să vă relatez următoarea întîmplare. Tot timpul, partenerii noştri de discuţie au folosit termenul „das sorbische Volk", de exemplu, în denumirea „Stiftung für das sorbische Volk", adică „Fundaţia pentru poporul sorb", prin care Guvernul Federal şi landurile menţionate subvenţionează activităţile culturale ale sorbilor, iar traducătoarea, venită cu noi din România, bine şcolită, a tradus consecvent expresia „sorbische Volk", de fapt „poporul sorb", cu cuvintele „minoritatea sorbă" sau „populaţia sorbă". La un moment dat, am atras atenţia asupra acestei nepotriviri, iar gazda noastră, un înalt funcţionar din Guvernul Federal, a

confirmat: în cazul sorbilor este vorba de un popor care trăieşte pe teritoriul unui stat, în care majoritatea etnică este formată dintr-un alt popor.

De ce am amintit de acestă vizită şi de această întîmplare cu caracter anecdotic? Pentru a ajunge la un citat din cuvîntarea pe care preşedintele Germaniei, Roman Herzog, a rostit-o anul trecut (16.05.1995), cu ocazia vizitei sale în România , în faţa celor două Camere ale Parlamentului român. Este vorba de propoziţia: „*convieţuirea unor popoare diferite are în Transilvania şi Banat o lungă tradiţie*", care a stîrnit protestul unor cercuri naţionaliste, cu motivarea că afirmaţia preşedintelui german ar denatura realităţile din România.

Vreau să arăt în acest context că saşii transilvăneni s-au definit secole de-a rîndul drept un popor de sine-stătător şi au fost recunoscuţi ca atare, de exemplu, de regele Matei Corvin. De asemenea, în rezoluţia Adunării Naţionale de la Alba Iulia, de la 1 decembrie 1918, prin care s-a proclamat unirea Transilvaniei cu România, termenul de popor nu se foloseşte în sens restrictiv. Citez din punctul III al Declaraţiei:

„*III. [...] Adunarea Naţională proclamă următoarele:*

1. Deplina libertate naţională pentru toate ***popoarele*** *conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra şi judeca în limba sa proprie prin indivizi din sînul său şi fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare şi la guvernarea ţării în proporţie cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc.*"

Deci, dacă se contestă cele spuse de preşedintele Germaniei, atunci ar trebui în acelaşi moment contestată şi această proclamaţie, care este de fapt actul de naştere a României Mari.

Personal subscriu la ideea că în vederea armonizării relaţiilor majoritate–minoritate trebuie respectate tradiţiile multiseculare ale convieţuirii precum şi condiţiile social–politice actuale. Dacă avem nevoie neapărat de un model care să ne orienteze şi să ne lumineze atunci cînd proiectăm un spaţiu al armoniei interetnice, acest model, unul autohton, îl poate constitui tocmai acea proclamaţie de la 1 Decembrie 1918 de la Alba Iulia, deşi azi, din păcate, foarte puţini politicieni ai majorităţii etnice îşi mai amintesc, din cînd în cînd, de acel document şi mai ales de conţinutul său. ❑

Studiu de caz

Marginalizare istorică şi cooperare socială în cazul populaţiei de rromi

VASILE BURTEA

Conceptul de *marginalizare* face parte din bagajul noţional care, în România, a intrat „în circulaţie" după Revoluţia din Decembrie 1989.

O serie de persoane, instituţii, grupuri sau simboluri au fost declarate, ori s-au autodeclarat, marginalizate în anii regimului socialist.

În raport cu alte ţări europene însăşi ţara noastră s-a considerat marginalizată, motiv pentru care şi-a propus ca punct final al perioadei de tranziţie „intrarea în Europa", ca ţara europeană aptă de dialog, parteneriat şi colaborare.

De asemenea, etnia rromilor şi-a afirmat dreptul şi dorinţa de a depăşi poziţia sa marginală, care i-a afectat existenţa în mod negativ, optînd pentru un nou plan al existenţei sociale şi politice, a cărei construcţie şi-a asumat-o.

Referindu-se la populaţia de rromi din Spania „Decretul Regal nr. 250 (1979)" publicat de Ministerul Culturii din Madrid, prin care se forma o comisie pentru studiul comunităţilor de rromi, stabileşte că această comunitate care există în Spania din secolul XV, a fost, de-a lungul veacurilor, o minoritate *marginalizată* (s.n.) şi discriminată. Această minoritate a avut probleme foarte serioase legate de locuire, educaţie, sănătate, muncă, cultură şi convieţuire cu ceilalţi cetăţeni"[1].

Fără a ne angrena în judecăţi valorizatoare, din care să rezulte gradul de adecvare a conceptului la cazurile ori situaţiile menţionate, încercăm o descriere definitorie a sa în raport cu situaţia particulară a etniei rromilor.

Totuşi, în contextul acestor rînduri, vom înţelege prin marginalizare procesul social–istoric prin care populaţii, comunităţi, minorităţi, instituţii, persoane, simboluri etc. nu participă *activ şi în nume propriu* la viaţa socială, politică şi economică a societăţii, datorită ignorării, împiedicării sau interzicerii accesului, în moduri şi forme diferite, de către celelalte populaţii, instituţii sau forme de autoritate, precum şi datorită unei opţiuni proprii conştiente sau nu.

În accepţia noastră ideea de marginalizare incumbă un proces care, în cazul populaţiei de rromi, conţine în principal următoarele componente:

1. Componenta fizică

Deşi întărită de multe excepţii, regula situării rromilor la marginea localităţilor constituite un fapt acceptat şi bine cunoscut.

De obicei, pe rromi îi întîlnim în marginea satelor şi oraşelor, în comunităţi restrînse, a căror notă specifică trimite *nolens-volens* la ideea de sărăcie.

Desigur, în „formă clasică" fenomenul îl observăm în comunităţi rurale şi urbane din perioada anterioară industrializării socialiste şi exploziei demografice postbelice.

Creşterea şi modernizarea localităţilor aduce, în multe cazuri, rromii spre centrul acestora. Acest fenomen se întîmplă, în principal, cu rromii vătraşi, legaţi de multă vreme de viaţa localităţilor. Dar pentru a nu contrazice prea mult regula, marginile sînt din nou „rezervate" foştilor rromi nomazi care-şi stabilesc reşedinţa, în ordinea sosirii, după regula mai sus menţionată. (Se cunoaşte că această categorie de rromi a fost sedentarizată, prin mijloace administrative, coercitive, în anii '60 ai secolului XX, proces încheiat practic în perioada 1965–1968).

Ion Chelcea, la începutul anilor '40 ai secolului nostru, referindu-se la modul de „aşezare" a rromilor în teritoriu, fără a face o corelare sau o raportoare a dorinţelor sau „preferinţelor" la posibilităţi, dezvoltă cîteva idei ce pot constitui un fel de *teorie a aşezării rromilor*. El spune că „un fapt care iese în evidenţă, nu e numai felul de locuinţă pe care-l au ţiganii, unii avînd preferinţa pentru un fel de locuinţă, alţii pentru alt fel de locuinţă... ci şi modalitatea de a se *situa* unii faţă de alţii şi a tuturor categoriilor de ţigani faţă de elementul etnic majoritar în mijlocul cărora trăiesc. Situaţia astfel privită e un rezultat al felului lor de a fi. Cineva se situează într-un anumit fel faţă de semenii săi, aşa după cum este în realitate. În ordine socială se realizează, ca în geologie, un fel de *decantare* a elementelor, după natura lor specifică". [2]

Deoarece „natura lor specifică" nu este precizată, înclinăm să credem că sintetizează situaţia social–economică a celui ce se aşează; aşezare ce se efectuează în contextul, adică în funcţie de condiţii, posibilităţi şi disponibilităţi.

Dincolo de gradul de afectare al „teoriei", autorul citat conchide: „în ordine generală, ţiganii se vor situa astfel: cei de la sat (de fapt vătraşii — n.n.), la marginea satului (oraşului); cei de lemn (cei care lucrează în lemn, rudarii — n.n.), la marginea pădurii, nu prea departe de sat; cei din cort, între sate sau pe zăvoaie"[3]— ceea ce, în cele mai multe cazuri, corespunde realităţii, chiar dacă motivaţia nu ţine de o „ordine generală", ci de poziţia acestor oameni în sistemul social–economic al societăţii, de posibilităţile de exercitare a profesiilor lor, de istoria lor derulată, precum şi de momentul în care au găsit ori şi-au creat *condiţia de „a se aşeza"*.

Explicaţia reală, şi mult mai simplă, este aceea că fiecare se aşează după cum îi sînt posibilităţile şi îl mînă nevoile.

Astfel, *vătraşii* (cei din sat) se vor aşeza în localităţi (chiar dacă nu au găsit loc, ori nu au avut posibilitate, decît la marginea lor) deoarece sînt legaţi de meşteşuguri şi munca pămîntului. Ei trebuiau să fie alături de cei pe ale căror pămînturi munceau, de propriile bucăţi de pămînt sau de clienţii ce le comandau unelte, atelaje sau utilaje. Ei deserveau una sau cîteva localităţi apropiate.

Rudarii (cei de lemn) se aşezau în zăvoaie unde lemnul moale este din abundenţă şi poate fi prelucrat fără a fi cărat pe distanţe mari. Obiectele rezultate vor fi desfăcute în mai multe localităţi, fiind transportate ca produse finite şi nu ca masă lemnoasă brută.

Căldărarii, ursarii, cocalarii etc. (cei din cort) se vor aşeza între sate tocmai pentru a putea, în scurta lor staţionare, să ofere produsele lor (ca şi rudarii, dar diferite de ale acestora, cu alt specific constructiv şi din alte materiale) în mai multe localităţi, fără a parcurge distanţe prea mari.

Dacă la acestea adăugăm şi nevoia de securitate şi încredere, explicaţia acoperă o arie reală şi ceva mai largă.

De asemenea, „preferinţa pentru un fel de locuinţă sau altul" depinde în primul rînd de posibilităţile de satisfacere a preferinţei, de dinamica armonizării preferinţelor cu posibilităţile şi numai în subsidiar se corelează şi cu experienţa şi tradiţia locuirii, percepţia locuinţei sau influenţa psihologiei de grup.

De fapt, influenţa teoriilor psihologiste, geopolitice, rasiste sau fasciste, care căpătaseră suficientă audienţă spre sfîrşitul anilor '30 ai secolului al XX-lea, îşi pun serios amprenta şi pe generalizările teoretice ale autorului citat alterîndu-i, din păcate, obiectivitatea metodologică a observaţiilor sau constatărilor empirice. Astfel, el spune că „e o lege situarea periferică a elementului ţigănesc izvorîtă din *inferioritatea organică neamului lor*"(s.n.). [4]

Neavînd la dispoziţie o teorie sistematică asupra neamurilor de rromi[5] şi fără a cunoaşte istoria şi dialectica construirii acestora, ajunge ca unor observaţii juste să le acorde explicaţii eronate, de factură biologistă sau spiritualistă. Astfel, situaţia deosebită a fierarilor o explică printr-un favoritism al *„sorţii"* şi nu ca o expresie a locului ocupat de acest neam în sistemul social–economic al epocii şi al poziţiei sale în economia tradiţională a satului românesc sau al societăţii în general: „numai fierarii în unele locuri, *sînt mai favorizaţi de soartă*" (s.n.). „Cei din Grid au pămînturile lor cumpărate. Astăzi sînt proprietari. Înainte trăiau şi aceştia în bordeie (ţiganii din Grid — n.n.) — excepţie făcînd fierarii, ce trăiau în casele comunei"[5].

De ce o comună şi-ar pune locuinţele la dispoziţia membrilor unui neam de rromi, dacă nu ar fi avut nevoie de ei?

Dar şi atunci cînd rromii locuiesc în locuinţe moderne, tip bloc, îi putem găsi, fără prea multe eforturi, la parterul sau ultimul etaj al acestora (tot la margine); poziţii dobîndite, în cele mai multe cazuri, în urma refuzurilor altor

categorii de populaţie, care au preferat (ori şi-au permis) să aştepte şansa unor nivele mai avantajoase.

De ce unii îşi permiteau să refuze, iar alţii nu? Explicaţia vizează atît cauze obiective cît şi subiective.

În primul rînd, rromii, avînd familii formate dintr-un număr mare de membri, (media numărului de membri într-o familie de rromi fiind de 6,6 persoane/familie),[7] nu îşi puteau permite să refuze o locuinţă chiar dacă ea era la un nivel defavorizant, deoarece asigurarea unui adăpost pentru membrii familiei (în care copiii reprezentau majoritatea) era mai importantă decît „poziţia" locuinţei.

Colegii lor de alte etnii, avînd familii cu dimensiuni mult mai reduse[8] şi de cele mai multe ori o locuinţă asigurată, chiar dacă era necorespunzătoare, îşi permiteau riscul unui refuz. Refuzul unei locuinţe era un risc pe care rromii îl conştientizau într-o măsură mai mare — aspect ce constituie partea subiectivă a ceea ce-i detemina să nu refuze ceea ce li s-a oferit.

De aceea considerăm că din punct de vedere fizic, poziţia rromilor în teritoriu este circumscrisă noţiunii de **marginalitate**, poziţie care poate constitui, şi a constituit, un factor de neignorat al marginalizării.

2. Componenta economică

Fiind, în marea ei majoritate, o populaţie lipsită de proprietate, ori cu o proprietate neînsemnată, rromii nu au constituit niciodată centrul unei activităţi economice proprii, care să însemne esenţialul în existenţa comunităţii şi pe care să o afirme ca atare.

Nu numai meseriaşii, dar nici cei care-şi ofereau braţele pentru munca în agricultură nu aveau, în cele mai multe cazuri nici o bucată de pămînt, motiv pentru care deveneau foarte uşor o resursă de muncă extrem de ieftină şi întotdeauna dependentă economic de cei care aveau temporar nevoie să o angajeze. Şi cum la noi, vreme îndelungată, „principala sursă a bogăţiei şi a puterii a constituit-o proprietatea asupra terenurilor agricole"[9], proprietate ce le conferea şi dreptul de a decide şi orienta activităţile în nume şi interes propriu, a creat şi premiza unei participări marginale chiar şi la viaţa economică a societăţii.

Rarele excepţii au fost departe de a constitui un fenomen de masă, semnificativ.

Activitatea economică desfăşurată de populaţia de rromi, deşi necesară, a venit în mod regulat în completarea activităţii economice principale a populaţiilor majoritare de contract, iar forma de cooperare a constituit-o procesul de vînzare–cumpărare a forţei de muncă.

Cum pînă la începutul secolului al XX-lea, activitatea principală a celei mai importante populaţii majoritare în raport cu rromii era agricultura, aşa cum s-a arătat mai sus, însăşi ideea de muncă era asociată cu această activitate.

Cine nu presta această activitate nu prea se bucura de aprecierea că munceşte.

Se putea spune că face orice altceva (stă pe un scaun, vinde, cumpără, pelegrinează, face afaceri, vindecă, etc.), dar nu că munceşte.

Mai tîrziu, cînd industria s-a dezvoltat mai puternic în ţara noastră, iar clasa muncitoare a devenit „forţa conducătoare prin reprezentanţii săi", noţiunea de muncă şi-a lărgit sfera, rămînînd, totuşi, extrem de îngustă. În plin deceniu 9 al secolului XX, cei care nu lucrau direct în industrie sau agricultură apăreau, în arsenalul propagandistic al partidului unic, funcţionărime, auxiliari, t.e.s.a., c.a.f., ocupanţi de scaune, etc. etc., dar în nici un caz oameni care muncesc. Dimpotrivă, treceau drept ilegitimi consumatori, indivizi care mîncau din munca celorlalţi — motiv pentru care trăiau adevărate drame psihologice cu fiecare restructurare şi reducere de personal.

Ori rromii, revenind la subiectul nostru, în foarte rare cazuri, erau proprietari de pămînturi.

Chiar dacă existenţa celor mai mulţi era legată de agricultură, ei fie că munceau prin înţelegere pe pămînturile altora (după eliberarea din robie), fie, într-o vreme mai îndepărtată, munca cîmpului era robia însăşi.

De aici şi „dragostea" deosebită pentru această muncă pe care o evitau pe cît posibil mai mult, iar cînd nu aveau încotro o exercitau ca pe o corvoadă.

Deşi munca rromilor a acoperit şi chiar a dat calitate unui spaţiu important şi necesar al muncii sociale, ea nu a fost percepută ca atare şi nu a fost considerată element important al vieţii economice.

George Porta, analizînd „Valoarea robilor ţigani"[10], prezintă, de fapt, preţurile cu care se vindeau ţiganii robi în diferite zone şi în diferite perioade de timp, valoarea lor de schimb în natură sau pe foaia de dotă, dar nu efectuează o evaluare economică a aportului acestei populaţii la viaţa economică a societăţii chiar şi în situaţia de obiect de inventar al stăpînilor.

Faptul că se plătea scump pentru un rob sau se cheltuia timp şi resurse importante pentru prinderea şi recuperarea robilor fugitivi, ne arată, în primul rînd, valoarea lor economică, dar această evaluare care nu le aparţinea pentru ei însemna exploatare, mizerie, umilinţă şi lipsă de orice orizont, într-o agricultură ce le interzicea identitatea de oameni, conferindu-le-o pe aceea de unelte sau inventar agricol.

S-ar părea că plugul cu brăzdar de fier, căruţa cu şine metalice pe roţi, uneltele agricole de fier, sînt legate strîns de prezenţa rromilor pe aceste meleaguri, dar munca lor, deşi productivă, venea, de fapt, în slujba muncii cîmpului, avînd pentru acel timp caracter de deservire. De aceea, caracterul marginal al activităţii economice desfăşurate de poporul rrom apare mai bine caracterizat prin conceptul de **complementaritate economică**.

3. Deşi comerţul reprezintă un domeniu intrinsec activităţii economice, în cazul rromilor acesta capătă o semnificaţie deosebită.

Indiferent la care neam ar aparţine o bună parte din etnia rromilor, membri săi consideră comerţul ca pe a doua lor natură. De fapt, în interiorul etniei, activitatea comercială poartă numele de **negoţ**.

Dacă în privinţa originii, credinţele sau explicaţiile oferite de diferiţi membri ai etniei rromilor se deosebesc sensibil de la un grup la altul, iar cei mai mulţi ridică din umeri la o asemenea întrebare, atunci cînd sînt chestionaţi cum au ajuns prin aceste locuri, surprinzător de mulţi răspund: „pe-aici pe noi negoţul ne-a adus".

Şi s-ar părea că în toate timpurile o bună parte dintre rromi şi-au legat existenţa de cîte o formă de comerţ. Fie că desfăceau produsele propriei munci sau activităţi, fie că vindeau produse cumpărate de la coetnici sau alte persoane.

De reţinut rămîn şi situaţiile cînd produsele proveneau din furt. Acesta era comis fie de cel care efectuează şi vînzarea, fie, în multe cazuri, de către majoritari care erau mai apropiaţi de „sursă", aveau acces mai uşor la ea şi erau mai greu de bănuit. Aceste produse erau cumpărate de la autorii furtului cu preţuri foarte mici şi apoi revîndute în alte zone cu preţuri mai mari (mai ales de către rromii voiajori), realizîndu-se şi în acest caz o formă de cooperare, chiar dacă se derula sub semnul antisocialului!

În caz că se descoperea că produsul este furat sau are o provenienţă ilegală, în covîrşitoarea majoritate a cazurilor, vînzătorul era şi cel care suporta pedeapsa.

Rromii comercializau produsele fie în locuri de desfăşurare stabile sau tradiţionale (bîlciuri, tîrguri, oboare, etc.) fie, în proporţie covîrşitoare, sub forma comerţului ambulant.

Întotdeauna rromii au dezvoltat un **comerţ de întîmpinare** căutînd clientul şi determinîndu-l să cumpere: vite (geambaşii), obiecte de uz gospodăresc (căldărarii, cocalarii, bidinarii, rudarii, ursarii), obiecte de podoabă şi cult (argintarii, lucrătorii în plastic, florarii), covoare, mătăsuri şi tricotaje (ţiganii de mătase, ursarii).

Este greu de imaginat o persoană care pleca special de acasă pentru a „cumpăra ceva de la ţigan". Acesta trebuia întîlnit, trebuia să apară de undeva, să fie văzut sau auzit cum îşi prezintă produsele, şi dacă ceva din ce prezenta era tentant sau era de trebuinţă, se cumpăra.

Dincolo de relaţionările pe baza de prestări şi de producţie ale fierarilor, ciubotarilor, lustragiilor, zidarilor (zavragiilor), sau lăutarilor, cele mai importante forme de cooperare şi schimburi de activităţi cu populaţiile de contact s-au stabilit prin intermediul negoţului.

Dar nici această formă de activitate nu a putut să se dezvolte astfel încît să capete aspecte definitorii pentru întreaga etnie (cum s-a întîmplat, de exemplu, cu populaţia evreiască sau armenească), rămînînd tributară formelor de desfacere şi volumului de mărfuri desfăcute, care i-au imprimat un caracter marginal; asociat fiind cu piaţa neagră sau expedientele.

4. Componenta religioasă

Populaţia de rromi a fost desprinsă dintr-un spaţiu cu religii cunoscute, cel mult la modul teoretic, doar de cîţiva iniţiaţi din spaţiul european, în general, şi cel balcanic, la care ne referim, în special. În ceea ce priveşte practica de cult sau acceptarea acesteia, lucrurile stăteau şi mai puţin bine.

Practicarea religiei proprii necesita nu numai acceptul greu de primit al populaţiilor autohtone (într-o vreme cînd intoleranţa religioasă se manifesta cu o feroce acuitate), dar şi elemente şi edificii de cult mult prea costisitoare şi greu de realizat (cu arhitectură total diferită, cu dimensiuni gigantice, cu materiale rare, greu de procurat în spaţiul balcano–european).

Acestea reprezintă principalele motive pentru care rromii nu au dezvoltat o viaţă religioasă proprie.

O contribuţie serioasă la această stare a constituit-o şi faptul că fiind într-o continuă căutare a comenzii sociale şi a mijloacelor de existenţă, ei nu şi-au permis (cel puţin cei care au aparţinut principalului flux migrator) să conviețuiască în comunităţi mari, în număr mare pe acelaşi teritoriu pe care să-l populeze aproape exclusiv (aşa cum s-a întîmplat cu populaţia maghiară, germană, turcă etc.). De fapt, această cauză poate fi şi un efect.

Rromii au „aderat", în cele mai multe cazuri, la religiile dominante din zonele în care s-au aşezat, ori au ignorat pur şi simplu normele şi practicile de cult.

Ultimul aspect îşi găseşte realitatea în cazul populaţiilor de rromi a căror existenţă a fost legată de tipul de viaţă nomad (voiajor). Ceilalţi, care au trăit alături de ortodocşi, au aderat la ortodoxie (şi sînt în proporţia cea mai mare), o bună parte sînt catolici (în cîteva judeţe din Moldova, o parte din cei din Transilvania şi o parte — nu prea numeroasă — din Banat). Unii dintre rromii care au trăit în Dobrogea au trecut la mahomedanisn, iar mulţi dintre rromii care nu au fost atraşi de „religiile tradiţionale" s-au îndreptat către alte confesiuni, dintre care se evidenţiază clar *cultul penticostal*.

Întîlnim rromi adventişti, baptişti, apostolici etc., dar nu în număr aşa de mare ca în cadrul cultelor menţionate.

Aşa se face că în cadrul etniei rromilor întîlnim un întreg **mozaic religios**.

Faptul că nu au avut biserică proprie care să-i „adune" în jurul său, dezvoltînd limba şi practicile religioase, prin reproducere şi îmbogăţire, a permis această „sciziune" religioasă care, în esenţă, înseamnă o participare marginală la viaţa spirituală a altor populaţii.

Rromii au dat uitării, au adaptat sau transformat credinţe şi divinităţi proprii, schimbîndu-le în multe din cazuri semnificaţia iniţială, pentru a le transfera în domeniul etnograficului, obiceiurilor etc.

Astfel, tridentul (trişula) dumnezeului indian Şiva a devenit crucea creştină (trusul), iar închinăciunile şi ofrandele aduse acestui Dumnezeu s-au transformat

în obiceiul de Crăciun al umblatului cu Şiva (o căpăţînă de porc împodobită, în jurul căreia se ura şi/sau se descînta).

Marele lingvist şi rromolog W. R. Rishi aprecia, în acelaşi sens, că „trecerea timpului şi pierderea contactului cu ţara de baştină, combinată cu influenţa creştinismului, i-au făcut pe rromi să uite pe zeiţa lor (protectoare — n.n.) Kalica (Kali), căreia i-au dat o altă formă (creştină) şi anume aceea a zeiţei Sarah (sau Sara — n.n.)".[11]

Marginalizarea religioasă manifestată în **mozaicul religios** al populaţiilor de rromi îşi găseşte un alt indicator în limba de cult utilizată. „Limba rromani nu este utilizată în activitatea de tip religios, una dintre sursele importante ale menţinerii unei limbi minoritare. Atunci cînd rromii participă la viaţa religioasă, ei o fac împreună cu comunitatea majoritară şi în limba acesteia"[12], care poate fi română, maghiară, germană, turcă sau tătară.

5. Componenta culturală

Rromii s-au răspîndit tot mai mult, în mici grupuri familiale, pe teritorii din ce în ce mai întinse. Acest fapt le conferea şanse mai mari de a „întîlni" comanda socială. Activităţile desfăşurate, în mare parte de genul prestaţiilor, le asigura, fie şi în formă precară, existenţa supradimensionatelor lor familii.

De aceea ei nu au avut şansa conservării, autodezvoltării şi perfecţionării unei culturi vaste, unice şi cvasiindependente — trăsături a căror existenţă presupun grupuri mari de oameni ce conviețuiesc pe un teritoriu comun pe care-l utilizează printr-o activitate transformatoare îndelungată.

Aceste elemente ar fi conferit într-adevăr culturii rromilor contururi şi identitate specifică, determinată de componente proprii.

Neîntrunindu-se condiţiile necesare, sîntem nevoiţi să apreciem că specificitatea culturii rromilor constă în modul particular în care şi-au însuşit cultura populaţiilor de contact. Pe aceasta au grefat-o pe elementele proprii moştenite, conservate şi transmise în condiţii de o mare diversitate.

Caracterul oral al acestei culturi este un element ce ne obligă să reflectăm înainte de orice afirmaţie sau apreciere asupra sa.

Lipsa spaţiului comun de viaţă şi muncă îşi pune amprenta şi asupra vieţii şi producţiei culturale. „Dacă poziţia ocupată de o populaţie într-un sistem social prezintă o durată istorică semnificativă, este de presupus că în pattern-urile culturale specifice ale respectivei populaţii se înscriu şi *efectele* unei asemenea poziţii, cît şi *reacţiile* adaptative la respectiva poziţie"[13].

Ori tocmai *durata* şi *poziţia* sînt elementele ce au făcut ca viaţa populaţiei de rromi să graviteze în jurul lui *a fi* în sensul de a exista şi nu în jurul lui *a avea, a cumula*, cum s-a întîmplat cu majoritatea celorlalte populaţii.

Aceasta şi-a pus amprenta pe modul de viaţă, pe *raporturile* cu ceilalţi (gajo) etc., dar a generat şi o *atitudine defensiv-contemplativă* în faţa vieţii şi

problemelor sale. Acest aspect reprezintă fie izvorul, fie reflexul (efectul) acestei propensiuni pentru *a fi* înainte de orice *a avea*, ceea ce imprimă o detaşare a cărei sorginte nu poate fi decît disperarea şi nesiguranţa.

Pe această bază s-a clădit o filosofie proprie, definită, din păcate, de sintagma: *„trăieşte ziua de azi şi în rest fie ce-o fi, vom mai vedea dacă vom ajunge pînă atunci"*, filosofie ce s-a dovedit, în mod ce poate părea paradoxal la prima vedere, aptă să asigure perenitatea şi continuitatea.

În acest context îşi găseşte temeiul şi „dualitatea morală a ţiganului" pe care Lucian Cherata o considera „răspunsul acestora la umilinţele şi prejudecăţile cu care cei ce se numesc *gajo* i-au tratat vreme îndelungată"[14].

„O cultură tradiţională folclorică se cristalizează în mod special în comunităţile rurale, în condiţii de accentuată şi îndelungată izolare. Istoria ultimilor 8–900 de ani a populaţiei de rromi a fost istoria unei comunităţi care nu a trăit niciodată o perioadă suficient de îndelungată în mod izolat, în comunităţi omogene relativ mari"[15] şi de aceea producţiile culturale menţionate de Mihai Merfea[16] şi Tudor Amza[17] în lucrările lor, apar fie adaptări ale unor moşteniri ancestrale din vechea Indie la obiceiurile, tradiţiile, practica şi producţiile culturale ale spaţiilor în care trăiesc, fie datini şi obiceiuri ale populaţiilor majoritare de contact impregnate de *rromanes*, prelucrate şi adaptate în procesul interferenţei şi cooperării impuse de procesul vieţii reale în care trebuinţele şi nevoia socială îşi au locul bine definit de însăşi contextul istoric.

Acestea sînt chiar elementele care au favorizat **simbioza culturală** ce caracterizează cultura marginală a populaţiei de rromi. „Doar o limbă scrisă şi cultivată reprezintă instrumentul dialogului cu cultura altor comunităţi... Limba rromani nu a fost o limbă a intelectualităţii rromilor... Lipsa unei limbi cultivate, scrise, a influenţat negativ conservarea culturii tradiţionale şi dezvoltarea unei culturi literare proprii. Aşa se face că şi colectivitatea rromilor este în mare măsură lipsită atît de o cultură de tip modern, cultivată, scrisă, cît şi de o cultură tradiţională de amploare. Lipsa unei limbi scrise, a unei intelectualităţi legate de profilul etnic specific (lingvişti, literaţi, etnografi, folclorişti), caracterul dispersat al vieţii rromilor, sînt factori esenţiali care fac ca profilul cultural etnic să fie mai degrabă fragmentat, decît coerent şi suficient de elaborat"[18].

6. Componenta educaţională

Unul dintre primele şi cele mai frecvente stereotipuri vis-à-vis de populaţia de rromi îl reprezintă cel cu privire la lipsa educaţiei: „ţiganii sînt needucaţi". Şi afirmaţia este valabilă dacă ţinem seama de faptul că majoritatea celor care fac astfel de aprecieri au în vedere mijlocul modern cel mai important al procesului educaţional — şcoala.

Una din concluziile oferite de cercetarea efectuată în 1992 asupra populaţiei de rromi[19] a fost aceea că 27% dintre membrii acestei etnii sînt practic analfabeţi. (În rîndul femeilor procentul se ridică la 35%).

Într-o cercetare mai recentă efectuată asupra populaţiei de rromi din municipiul Ploieşti[20] se constată că 22% dintre aceştia sînt în aceeaşi situaţie. Aceasta înseamnă că datele sînt foarte apropiate, deci sînt reale, credibile.

Jean-Pierre Liégeois spune că „sîntem în siguranţă dacă afirmăm că peste jumătate din rromii şi nomazii de vîrstă şcolară din Europa nu frecventează şcolile"[21]. Putem fi de acord cu afirmaţia dacă avem în vedere că autorul vizează, de fapt, rromii din vestul Europei, iar aici ideea de rrom este aproape univoc legată de cea de nomad (voiajor), ceea ce, pentru contextul strict al acestor rînduri, poate fi înţeles şi ca om care nu poate frecventa şcoala sau o face mult mai greu decît sedentarii. Dar nu aceasta este problema.

Educaţia are o sferă cu mult mai largă. Ea înseamnă, înainte de toate, procesul prin care se realizează socializarea, adică pregătirea pentru viaţă, pregătirea pentru a face faţă şi a rezista solicitărilor şi vicisitudinilor vieţii.

Neîndoielnic, meseria (profesia) sau un set de deprinderi capabile să asigure individului existenţa zilnică sau răspunsul adecvat stimulilor şi necesităţilor bio-sociale, reprezintă principalul indicator al socializării.

Mijlocul sau procesul prin care acest indicator se îndeplineşte (realizează) este, desigur, educaţia, iar în vremurile modene instrumentul principal prin care omul accede la educaţie îl reprezintă şcoala. Acesta este principalul instrument al educaţiei, dar nu singurul şi nu în toate timpurile a avut locul şi rolul prezent.

Secole în şir oamenii s-au educat şi socializat (citeşte pregătit pentru viaţă) fără a face apel la instrumentul modern reprezentat de şcoală.

Cea mai mare parte dintre oameni deveneau apţi să înfrunte solicitările vieţii fără să fie sprijiniţi de normele şi deprinderile şcolare. Numai o dată cu creşterea gradului de complexitate al societăţii, impus de dezvoltarea tehnică şi dezvoltarea exponenţială a producţiei şi trebuinţelor sociale, acest lucru a fost din ce în ce mai dificil. Totuşi rromii, în ciuda acestor dificultăţi, în bună parte, sfidează şi în prezent acest instrument eficient în deprinderea unei meserii şi a unor norme de comportament. Ei apelează în continuare la forme şi procedee premoderne sau de sorginte proprie în care au mai multă încredere şi care sînt mai în acord cu modul lor de viaţă. Chiar dacă aceste forme şi procedee devin anacronice în raport cu cele moderne, intrînd uneori în conflict, ele au însemnat mult în viaţa acestui popor.

Astfel, rromii, popor apatrid, fără teritoriu, fără un guvern care să-i reprezinte şi apere, fără armată şi proprietăţi, au realizat un lucru pe care alte popoare, cărora nimic din cele de mai sus nu le-a lipsit, nu au reuşit. În timp ce astfel de popoare, strălucind de glorie şi putere la un anumit moment al istoriei, au părăsit scena acesteia din vremuri demult apuse, rromi au rezistat, supravieţuindu-le.

Ori acesta înseamnă, cu sau fără voia noastră, pregătire de viaţă, tradusă în adaptibilitate, maleabilitate şi rezistenţă — trăsături pe care doar o bună socializare le poate crea şi oferi, adică forme de educaţie solide, specifice şi eficiente.

În acest punct, *nolens volens*, se nasc o serie de întrebări cum ar fi: ce fel de educaţie fac rromii, sînt ei educaţi sau nu? Avem de-a face într-adevăr cu un proces educaţional, cu un proces de educaţie în accepţia modernă a conceptului sau avem în faţă o altă practică a educaţiei? Reprezintă aceasta o formă mai bună decît formele practicate de populaţiile majoritare de contact, este mai puţin bună sau putem vorbi de un alt concept şi altă înţelegere a procesului educaţional? Aprecierile şi judecăţile de valoare faţă de aceste forme îşi au temeiul în necunoaşterea lor, în aversiunea faţă de ceva nociv sau în practica noastră de a reacţiona la ceea ce este **diferit**?

Înclinăm a sugera că este vorba de un alt concept şi altă practică a educaţiei în vederea socializării, o practică aproape necunoascută şi insuficient studiată.

Femeile „rromilor căsaşi" (robi de casă) erau nu numai confidente, menajere, bucătărese ori vindecătoare, ci şi educatoare a odraslelor boiereşti şi domneşti ori ale familiilor mai înstărite.

Şi procesul începea cu alăptatul (doicile) şi se termina cînd respectiva odraslă lua drumul şcolii, străinătăţii, sau se căsătorea.

Aceste odrasle au dispărut (cel puţin ca pătură, ca entitate socială) deşi literatura sau alte surse nu menţionează cazuri de omucidere, răzbunare etc, pe cînd odraslele femeilor rrome au dăinuit supravieţuindu-le.

Dătător de seamă pentru această supravieţuire nu poate fi decît însuşi modul în care s-a efectuat socializarea, educaţia.

Liégeois spune că „în urma observaţiilor făcute în Italia, Austria, Marea Britanie (ale căror concluzii pot fi extrapolate) s-a remarcat că rromii cultivă la copii cu precădere un simţ acut al realităţii, o înţelegere a mediului, vivacitatea, capacitatea de empatie faţă de alţii, un spirit de independenţă, de iniţiativă, *abilitatea de a concepe strategii pentru supravieţuire* (s.n.), simţul colectivităţii şi un simţ al ritmului şi mişcării, pe care societatea abia le apreciază"[23]. Dar această „cultivare" ce altceva poate fi dacă nu educaţie după norme, precepte şi concepţii proprii?

Desigur, precedenta afirmaţie–interogaţie generează alte întrebări şi noi probleme: cît de anacronic este sau devine acest mod de educaţie în timpurile şi condiţiile moderne? Ce şanse mai are pentru viitor? În ce măsură merită păstrat, amendat sau eradicat? Cu ce instrumentar şi în ce condiţii ar fi posibilă o schimbare care să ofere şi siguranţă? Cine, cînd şi cum o poate face?

Dacă am ţine cu tot dinadinsul să evităm eroarea, să nu greşim, am încheia aceste rînduri cu interogaţiile de mai sus, dar cum nu ţinem la acest lucru, riscăm afirmînd că: este nevoie de o foarte bună şi nuanţată cunoaştere şi, mai ales bunăvoinţă, de la caz la caz, de la situaţie la situaţie,de a fi întotdeauna bine documentaţi şi animaţi de gîndul de a **construi şi nu de a caricaturiza**, de a cultiva şi nu de dragul de-a face, de a înfrumuseţa şi nu de a urîţi. ❑

NOTE:

1. Apud Jean-Pierre Liégeois: **Gypsies and travellers**, Council for Cultural Co-operation, Strasbourg, 1987, p. 162.

2. Ion Chelcea: **Ţiganii din România** — monografie etnografică, Institutul central de Statistică, Bucureşti, p. 150.

3. Idem.

4. Op. cit. p. 151.

5. Ion Chelcea, op. cit. p. 151

6. Vasile Burtea: *Neamurile de rromi şi modul lor de viaţă* în revista **Sociologie românească** nr. 2—3/1994, p. 257.

7. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori): **Ţiganii între ignorare şi îngrijorare**, Edit. Alternative, Bucureşti, 1993, p. 66.

8. Idem.

9. Vasile Miftode: **Migraţiile şi dezvoltarea urbană**, Editura Junimea, Iaşi, 1978, p. 30.

10. George Potra: **Contribuţiuni la istoricul ţiganilor din România**, Bucureşti, Editura Fundaţia Regele Carol I, 1939, p. 87.

11. W. R. Rishi: **Multilingual Romani Dictionary**, Edit. The New Age Printing Press, New Delhi, 1974, p. II.

12. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori), op. cit. p. 22.

13. Op. cit. p. 19.

14. Lucian Cherate: **Istoria ţiganilor**, edit. Z, 1993, p. 58.

15. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori), op. cit. p. 23.

16. Mihai Merfea: **Ţiganii — integrarea socială a rromilor**, Edit. Barsa, Braşov, 1991, p. 42—71.

17. Tudor Amza: **Ţiganii — o lume a contrastelor**, Edit. Georgiana, 1994, p. 55-65.

18. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir op. cit. p. 92.

19. Cea mai mare parte din datele culese cu prilejul acestei cercetări au fost sintetizate în volumul **Ţiganii între ignorare şi îngrijorare**, coordonatori: Elena Zamfir, Cătălin Zamfir.

20. Maria Cobianu-Băcanu; Elena Cobianu; Petrişor Alexandrescu (coordonatori): **Etnia rromilor în Municipiul Ploieşti — Studiu monografic — Diagnoză şi prognoză socială**, institutul de Sociologie al Academiei Române, 1995, p. 28.

21. Jean-Pierre Liégeois, op. cit. p. 14.

22. George Potra, op. cit. p. 87.

23. Jean-Pierre Liégeois, op. cit. p. 143—144.

*

***Vasile BURTEA** (n. 1950), a absolvit Facultatea de Filosofie, secţia de sociologie a Universităţii Bucureşti în 1974 şi Facultatea de Economia Industriei Construcţiilor şi Transporturilor din cadrul ASE Bucureşti, doctorand în problematica relaţiilor interetnice în România. Între 1990–1996 a lucrat ca expert în cadrul Ministerului Muncii şi Protecţiei Sociale. În prezent este şeful Oficiului Naţional pentru Integrarea Socială a Rromilor la Departamentul pentru Minorităţile Naţionale din Guvernul României. A publicat studii şi articole în domeniul situaţiei romilor din România.*

Document

Recomandarea 1203 (1993)*

*a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei referitoare la romii** din Europa*

Observaţii generale:

1. Promovarea formării unei adevărate identităţi culturale europene constituie unul din obiectivele Consiliului Europei. Europa adăposteşte numeroase culturi diferite, care, toate, inclusiv multiplele culturi minoritare, contribuie la diversitatea ei culturală.

2. Printre minorităţi, romii deţin un loc deosebit. Trăind răspîndiţi prin întreaga Europă, neputînd pretinde că vreuna dintre ţări le-ar fi proprie, ei alcătuiesc o adevărată minoritate europeană, care însă nu corespunde definiţiilor ce se aplică minorităţilor naţionale sau lingvistice.

3. Fiind o minoritate lipsită de teritoriu, romii contribuie în mare măsură la diversitatea culturală a Europei, şi aceasta în mai multe privinţe, atît prin limba şi muzica lor, cît şi prin activităţile lor meşteşugăreşti.

4. În urma admiterii de noi state membre, situate în Europa centrală şi răsăriteană, numărul romilor care trăiesc în zona Consiliului Europei a crescut considerabil.

5. Totdeauna a existat o anumită intoleranţa faţă de romi. Acum însă au loc, cu o regularitate crescîndă, izbucniri de ură rasială sau socială, iar relaţiile tensionate între comunităţi au contribuit la crearea situaţiei deplorabile în care trăieşte astăzi majoritatea romilor.

6. Respectarea drepturilor romilor, fie că este vorba de drepturile fundamentale ale persoanei, fie de drepturile lor ca minoritate, este o condiţie esenţială a îmbunătăţirii situaţiei lor.

(*Text adoptat de către Adunare la 2 februarie 1993 <şedinţa a 24-a>) referitoare la romii din Europa.

** În traducerea oficială s-a folosit expresia „ţigani". Ţinînd cont că aceasta nu reprezintă traducerea fidelă a cuvîntului englez „gypsies" sau a francezului „gitans", care provin, ambele de la credinţa iniţială că romii ar proveni din Egipt, ALTERA preferă să utilizeze termenul indicat de minoritatea însăşi ca fiind cel corect şi anume „romi".

7. Garantîndu-le egalitatea de drepturi, de perspective favorabile şi de tratament şi totodată iniţiind măsuri apte să amelioreze soarta romilor, va fi posibilă o reînviere a limbii şi culturii lor şi, ca atare, o îmbogăţire a diversităţii culturale europeane.

8. Este necesar să se garanteze romilor folosinţa drepturilor şi libertăţilor înscrise în articolul 14 al Convenţiei Europene a Drepturilor Omului, întrucît aceasta le permite să-şi valorifice drepturile.

9. Statele membre ale Consiliului Europei au adoptat legi care, în mod specific, vizează protecţia minorităţilor. În ceea ce îl priveşte, Consiliul Europei a adoptat mai multe hotărîri şi recomandări referitoare la minorităţi. Se cuvine a menţiona cu precădere Recomandarea 1134 (1990) a Adunării referitoare la drepturile minorităţilor. Aceste texte sînt importante pentru romi, care, fiind totodată una din rarele minorităţi lipsite de teritoriu din Europa, necesită o protecţie deosebită.

10. În afara de aceasta, Consiliul Europei a adoptat în trecut mai multe hotărîri şi recomandări privindu-i pe romi: Recomandarea 563 (1969) a Adunării referitoare la situaţia romilor şi a altor nomazi din Europa; Rezoluţia (75) 13 a Comitetului de Miniştri privind recomandări asupra situaţiei sociale a populaţiilor nomade din Europa şi Recomandarea nr. R (83) 1 a Comitetului de Miniştri referitoare la nomazii apatrizi sau de naţionalitate nedeterminată; Rezoluţia 125 (1981) a Conferinţei permanente a organelor locale şi regionale din Europa cu privire la rolul şi responsabilitatea colectivităţilor locale şi regionale în problemele de ordin cultural şi social ale populaţiilor de origine nomadă. Aplicarea efectivă a acestor rezoluţii şi recomandări, mai ales de către noile state membre, este extrem de importantă pentru soarta romilor.

11. Prin urmare, Adunarea recomandă Comitetului de Miniştri să iniţieze, într-un asemenea caz, cele de mai jos sub forma unor propuneri adresate guvernelor sau autorităţilor locale şi regionale competente, ale statelor membre:

În domeniul culturii:

i. Ar trebui încurajate învăţămîntul şi studiul muzicii romilor în mai multe şcoli de muzică din Europa, precum şi înfiinţarea unei reţele de şcoli muzicale de acest tip;

ii. Ar trebui create un program de studiu a muzicii romilor, precum şi birouri de traducere specializate în această limbă;

iii. Ar trebui aplicate minorităţilor romilor dispoziţiile referitoare la limbile fără teritoriu, aşa cum sînt ele definite în Carta europeană a limbilor regionale sau minoritare;

iv. Ar trebui acordat tot sprijinul fondării de centre şi muzee de cultură a romilor, cît şi organizării, cu regularitate, a unor festivaluri;

v. Ar trebui organizată, în cadrul „Expoziţiilor europene de artă", o expoziţie itinerantă privind influenţele reciproce ale contactelor cu cultura romilor.

În domeniul educaţiei CDMG (94) 15:

vi. Ar trebui lărgite programele europene existente de formare a profesorilor în învăţămîntul romilor;

vii. Ar trebui acordată o atenţie specială educării femeilor în general şi a mamelor însoţite de copiii lor de vîrstă foarte mică;

viii. Ar trebui încurajaţi tinerii romi dotaţi ca să facă studii şi să împlinească astfel un rol de intermediari pentru romi;

În domeniul informării:

ix. Ar trebui informaţi romii despre drepturile lor fundamentale şi de mijloacele de valorificare ale acestora;

x. Ar trebui înfiinţat un centru european de informare asupra situaţiei şi culturii romilor, acest centru fiind cu precădere destinat să informeze mijloacele de comunicare în masă.

În domeniul egalităţii drepturilor:

xi. Statele membre care încă nu au ratificat Pactul internaţional referitor la drepturilor civile şi politice (New York, 1966) sau Convenţia internaţională privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială (New York, 1965) ar trebui invitate să le ratifice imediat;

xii. Discriminarea privindu-i pe romi, care rezultă dintr-o dispoziţie a Convenţiei Europene a Drepturilor Omului, ar trebui abrogată printr-o declaraţie adecvată, precizînd că termenul ***„vagabonzi"*** care figurează la articolul 5.1.(e) nu este în mod necesar aplicabil persoanelor ce au un mod de viaţă nomad;

xiii. Dispoziţiile oricărui protocol adiţional sau oricărei convenţii referitoare la minorităţi ar trebui să fie aplicate minorităţilor lipsite de teritoriu;

xiv. Statele membre care încă nu s-au conformat ar trebui invitate să ratifice al 4-lea Protocol al Convenţiei Europene a Drepturilor Omului, care garantează dreptul la libera circulaţie şi, în această calitate, este esenţial pentru nomazi;

xv. Statele membre ar trebui invitate să-şi modifice legislaţiile şi reglementările naţionale care stabilesc direct sau indirect o discriminare cu privire la romi;

xvi. Ar trebui recunoascută ideea că a fi victima sau a-ţi fi teamă (pentru cauze raţionale) de a fi victima vreunui progrom - atunci cînd autorităţile refuză sau se dovedesc incapabile să ofere o protecţie eficace - poate, în anume cazuri, să echivaleze cu temerea, pe bună dreptate, de a fi persecutat din pricina apartenenţei la un grup social particular, recunoaşterea acestei idei făcîndu-se în conformitate cu termenii Convenţiei din 1951 a Naţiunilor Unite referitoare la statutul refugiaţilor.

În domeniul vieţii curente:

xvii. Statele membre ar trebui să vegheze ca romii să fie consultaţi cu prilejul elaborării şi aplicării dispoziţiilor regulamentare privindu-i pe ei;

xviii. Ar trebui încurajată înfiinţarea, în statele membre, a unor programe noi, vizînd ameliorarea condiţiilor de locuire, educaţie şi locuri de muncă ale romilor celor mai defavorizaţi, iar participarea romilor la întocmirea acestor programe şi la aplicarea lor ar trebui asigurată;

Măsuri de ordin general:

xix. Ar trebui întreprinse lucrări independente de cercetare asupra legislaţiilor şi reglementărilor naţionale privindu-i pe romi, precum şi

asupra modalităţilor de a fi puse în practică, rapoarte privind aceste subiecte fiind prezentate cu regularitate Adunării;

xix. Ar trebui întreprinse lucrări independente de cercetare asupra legislaţiilor şi reglementărilor naţionale privindu-i pe romi, precum şi asupra modalităţilor de a fi puse în practică, rapoarte privind aceste subiecte fiind prezentate cu regularitate Adunării;

xx. Ar trebui urmărită cu perseverenţă cooperarea cu Comunitatea Europeană în domenii interesîndu-i pe romi, cum sînt: educaţia, lupta împotriva sărăciei, ocrotirea şi salvarea patrimoniului cultural european, recunoaşterea minorităţilor şi promovarea egalităţii drepturilor;

xxi. Consiliul Europei ar trebui să acorde statut consultativ organizaţiilor internaţionale reprezentative ale romilor;

xxii. Consiliul Europei ar trebui să desemneze un mediator pentru romi, după prealabila consultare cu organizaţiile reprezentative ale romilor; acest mediator ar avea, între altele, următoarele sarcini:

a. să întocmească bilanţul progreselor realizate în aplicarea măsurilor luate sau recomandante de Consiliul Europei cu privire la romi;

b. să menţină contacte regulate cu reprezentanţii romilor;

c. să sfătuiască guvernele statelor membre asupra unor probleme privitoare la romi;

d. să sfătuiască diferitele organe ale Consiliului Europei în chestiuni ce-i privesc pe romi;

e. să facă anchete cu privire la politica guvernamentală şi la situaţia drepturilor omului referitoare la romi, în statele membre;

f. să facă anchete cu privire la situaţia romilor apatrizi sau de naţionalitate nedeterminată

De asemenea, mediatorul ar avea competenţă pentru:

g. a primi răspuns în toate chestiunile adresate guvernelor sau reprezentanţilor statelor membre;

h. liberul său acces la arhivele guvernamentale sau la alte documente pertinente;

i. a chestiona cetăţenii statelor membre ale Consiliului Europei;

xxiii. În termen de doi ani, statele membre ar trebui să adreseze un raport Secretarului General al Consiliului Europei cu privire la îmbunătăţirile aduse soartei romilor precum şi cu privire la aplicarea recomandărilor Consiliului Europei. ❑

Comentariu

O recomandare specifică pentru o minoritate aparte

Renate Weber

Într-o Europă cu un număr impresionant de minorităţi naţionale, romii au o situaţie cu totul aparte, iar recunoaşterea acestei realităţi este obligatorie pentru elaborarea şi adoptarea unor decizii viabile. Acesta, cred, a fost raţionamentul care a stat la baza deciziei adunării Parlamentare a Consiliului Europei cînd a decis elaborarea Recomandării 1203 (1993), referitoare la ţiganii din Europa (termenul folosit în versiunea engleză este cel de „gypsies", iar versiunea franceză „les tziganes" — evident fără nici o conotaţie peiorativă).

După constituirea Organizaţiei Naţiunilor Unite şi a Consiliului Europei, în cadrul problematicii generale privind protecţia drepturilor omului, drepturile minorităţilor naţionale au fost tot mai des aduse în discuţie, iar după prăbuşirea regimurilor comuniste din centrul şi estul Europei eforturile de codificare a drepturilor specifice acestora au fost impresionante. De necontestat, toate aceste texte din dreptul internaţional se aplică şi romilor. Şi totuşi, Consiliul Europei a simţit nevoia unei recomandări speciale, care să se refere **exclusiv** la romi. Firesc, se ridică întrebarea „de ce?". Încerc să ofer un posibil răspuns.

Între minorităţile naţionale care există pe teritoriul unei ţări, sau Europa în general, există numeroase diferenţe — conştiinţa identităţii proprii, felul în care a fost păstrată de-a lungul timpului, dorinţa afirmării acestei identităţi, mărimea minorităţilor, dispunerea lor geografică care determină cereri specifice, considerate necesare pentru protecţia minorităţilor. Oricît de diferite ar fi însă minorităţile între ele, specialiştii au identificat măsuri şi drepturi care sînt necesare fiecăreia dintre minorităţi, şi au încercat să le codifice în instrumente juridice. Toate li se aplică şi romilor, aşa cum însăşi Recomandarea 1203 precizează. Şi-atunci, de ce s-a simţit nevoia unei recomandări specifice pentru romi? Nu îmi propun să identific toate caracteristicile care fac ca minoritatea romilor să fie diferită de celelalte, dar trei din acestea îmi par foarte importante:

1. Romii nu constituie o minortiate națională în înțelesul clasic al cuvîntului. Fără a mă aventura în dezbaterea privind considerarea lor ca etnie aparte sau ca rasă diferită, mă mulțumesc să afirm că trăsăturile lor aparte i-au făcut victime predilecte atacurilor rasiste. În susținerea acestei afirmații este suficient să amintesc că romii au fost victime ale Holocaustului — recunoaștere ce a avut loc cu ani în urmă —, și că, după 1989, în numeroase țări foste comuniste ei au fost, individual sau în grup, victime ale unor atacuri rasiste.

2. Romii au un stil de viață categoric diferit de cel al celorlalte populații trăitoare în Europa. Faptul că, mulți dintre ei vreme de sute de ani, au fost nomazi, a influențat actualele condiții de viață. În Europa Occidentală, unde nivelul de dezvoltare economică a permis acest lucru, organizarea de tip „caravană" păstrează, într-o oarecare măsură, tradițiile stilului de viață nomad, dar îmbinate cu confortul civilizației moderne. În țările Europei centrale și de răsărit, unde condițiile economice și sociale sînt foarte modeste (acolo unde nu sînt dezastruoase), influența stilului de viață nomad s-a combinat cu sărăcia comunităților de romi. Sigur, nu toate comuitățile de romi trăiesc astfel, dar există o tendință de a ne referi mai ales la astfel de grupuri, care trăiesc în condiții mizere, și care sînt, într-un fel sau altul, marginalizate de societate.

3. Romii nu au o țară în care ei să constituie majoritatea populației și a cărei organizare statală să o determine. Acest fapt, care apare menționat în cîteva rînduri în Recomandarea 1203, are două tipuri de consecințe. În primul nu există așa numita „țară-mamă" care să ceară statelor avînd minorități de romi pe teritoriul lor respectarea drepturilor acestora. Chiar dacă foarte mulți critică o astfel de practică a statelor, rămîne o realitate faptul că acest lucru se întîmplă, iar la ora actuală, prin codificarea dreptului internațional al drepturilor minorităților ea este legală. Ea înseamnă că, în principiu, orice stat are posibilitatea de a cere altuia (dacă sînt membre ale aceluiași organism internațional sau sînt semnatare ale acelorași tratate internaționale) să respecte drepturile minorităților; în realitate, acest lucru este cerut mai ales de către acel stat în care națiunea majoritară este aceeași cu minoritățile naționale din alte state. Pentru romi nu există un astfel de stat. O a doua consecință este aceea că romii nu reprezintă un pericol sucesionist pentru nici unul din statele pe teritoriile cărora trăiesc. Oricît de cinic ar suna, lipsa acestui pericol face ca statele să privească problemele romilor într-un mod mult mai relaxat, dar care nu întotdeauna este benefic romilor.

Așa se face că, la nivelul Consiliului Europei, s-a simțit nevoia unor reglementări speciale pentru romi. Este important de menționat că această procupare a Consiliului este anterioară momentului în care în această instituție au pătruns țările foste comuniste, toate inițiativele luate în perioada 1969—1990 referindu-se numai la țările Europei Occidentale. O dată cu lărgirea Consiliului, prim primirea țărilor din Europa centrală și de est, a crescut mult nu numai

numărul romilor trăitori pe teritoriul ţărilor Consiliului, ci au apărut probleme specifice: atacuri rasiale exercitate de grupuri extremiste, dar şi atacurile unor grupuri de săteni (paşnici, altfel) împotriva unor comunităţi de romi. În aceste condiţii, şi avînd în vedere că oricum întreaga legislaţie internaţională referitoare la minorităţi se aplică şi romilor, Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei a simţit nevoia ca într-o recomandare aparte să accentueze două aspecte: pe de o parte renaşterea limbii şi culturii romilor, pe de altă parte cunoaşterea acestei culturi de către celelalte populaţii, astfel încît, cu timpul, să fie eliminate din mentalitatea generală stereotipiile referitoare la romi (că ar fi inadaptabili,că ar fi nesocializabili, că ar produce infractori, etc.).

Tocmai de aceea Recomandarea debutează cu propuneri în domeniul culturii, care să ajute, pe de o parte, romii să-şi găsească şi să-şi valorifice tradiţiile lor culturale, lingvistice, muzicale, iar, pe de altă parte, să îi ajute pe ceilalţi să cunoască această cultură, prin organizarea de „festivaluri ţigăneşti", de „expoziţii itinerante în cadrul expoziţiilor de artă europene", de „înfiinţarea de centre şi muzee de cultură ţigănească".

În domeniul educaţiei, o noutate a Recomandării o reprezintă ideea de pregătire specială a acelor romi care ar putea să acţioneze ca „intermediari pentru ţigani". Apare aici o recunoaştere implicită a faptului că, pentru a fi eficient în soluţiile adoptate, trebuie să cunoşti realităţi specifice, iar cei mai indicaţi pentru aceasta sînt chiar cei din interiorul comunităţii.

Recomandarea 1203 are în vedere starea precară de educaţie a romilor, insisitînd asupra necesităţii informării acestora cu privire la drepturile pe care le au şi asupra felului în care acestea pot şi trebuie puse în practică. O noutate în raport cu alte documente internaţionale privind drepturile minorităţilor o constituie prevederea specială referitoare la educaţia femeilor din rîndul romilor, tocmai plecînd de la realitatea că în cadrul acestor comunităţi femeile sînt discriminate în raport cu bărbaţii. Regăsim aici, implicit, ideea că respectarea modului de viaţă a unei comunităţi nu constituie o justificare pentru a aduce atingere drepturilor şi libertăţilor fundamentale ale indivizilor ce alcătuiesc acea comunitate.

În capitolul referitor la egalitatea drepturilor, Recomandarea 1203 vine cu cîteva propuneri nu doar interesante, ci şi de un extraordinar impact. Ele merită analizate pe rînd. Astfel, se solicită elaborarea unei declaraţii prin care să se precizeze că o anume prevedere a Convenţiei Europene a drepturilor omului (CEDO) nu se aplică — în mod obligatoriu — persoanelor cu un mod de viaţă nomad. Despre ce este vorba? Articolul 5 din CEDO se referă la „dreptul la libertate şi securitate personală", prevăzînd şi cazurile în care o persoană poate fi privată de libertate. Printre acestea, la alineatul 1 litera e) se menţionează *„detenţia legală a ... vagabonzilor"*. Adunarea Parlamentară a considerat că din această dispoziţie legală reiese o „discriminare faţă de ţigani", tocmai pentru că

mulţi dintre ei au un mod de viaţă nomad, ceea ce însă nu înseamnă vagabondaj. Pînă la ora actuală o astfel de declaraţie nu a fost făcută, dar nici nu cred că ea ar fi cea mai importantă. În aplicarea Convenţiei Europene este important cum anume este interpretat art. 5 alin. 1 lit. e) de instanţele naţionale şi de Curtea Europeană a Drepturilor Omului. Nimic nu le va împiedica pe acestea să ţină cont de Recomandarea 1203 (1993) dacă vor avea de soluţionat cazuri privind astfel de situaţii.

O altă propunere se referă la ratificarea Protocolului 4 al CEDO, care prevede în art. 2 alin. 1: *„Oricine se află în mod legal pe teritoriul unui stat va avea dreptul la libertatea de mişcare şi la libertatea de a-şi alege reşedinţa pe cuprinsul acelui teritoriul"*, iar în art. 2 alin. 2: *„Oricine va avea dreptul de a părăsi orice ţară, inclusiv pe a sa"*. Recomandarea 1203 consideră că respectarea acestor prevederi este esenţială pentru nomazi. Realitatea însă a dovedit că există două feluri în care aceste prevederi sînt puse în practică. Pentru statele în care nu este necesară acordarea unei vize de şedere aceste dispoziţii pot, în principiu, să se aplice fără dificultate. Pentru statele în care şederea legală este condiţionată de acordarea unor vize de şedere temporară, aplicarea textelor menţionate mai sus este extrem de restrictivă şi nici un stat, pînă în prezent, nu a recurs la adoptarea unor măsuri speciale care să îi favorizeze pe ţiganii nomazi.

În fine, aş mai menţiona propunerea de a se recunoaşte că, în anumite cazuri, „teama de a fi victimă (din motive rezonabile) a unui pogrom — atunci cînd autorităţile refuză sau se dovedesc incapabile să ofere o protecţie eficace —" constituie un argument pentru obţinerea statutului de refugiat politic. În legătură cu această propunere ţin să precizez că numeroase state occidentale au avut o preocupare în acest sens şi că au fost cazuri în care unii romi au obţinut statutul de refugiat cu motivarea de mai sus.

Recomandarea 1203 insistă, de asemenea, asupra importanţei implicării romilor la elaborarea şi aplicarea deciziilor care îi privesc, atît la nivel central cît şi la nivel local, fiind pe aceeaşi linie cu alte documente internaţioanle referitoare la minorităţi.

Un ultim aspect la care doresc să mă mai refer priveşte forţa (obligativitatea) Recomandării 1203 (1993). Punctul 11 din capitolul referitor la „observaţii generale" menţionează că „Adunarea recomandă Comitetului de Miniştri să iniţieze, cînd este cazul, prin propuneri făcute guvernelor sau autorităţilor locale şi regionale competente" măsurile cuprinse în Recomandare. Aşadar, Recomandarea 1203 (1993) nu se adresează direct statelor, ci Comitetului de Miniştri. Ea nu este un document obligatoriu, cu un document politic care interesează statele membre ale Consiliului Europei. Trebuie să precizez însă că nu este necesar ca unui stat să-i spună Comitetul de Miniştri ce are de făcut în domeniul protecţiei romilor. Statul însuşi, acţionînd cu bună credinţă, poate lua

toate măsurile necesare, cele cuprinse în Recomandare, precum şi altele, pentru a crea comunităţilor de romi de pe teritoriul său o situaţie în care aceştia să se simtă cetăţeni egali celorlalţi locuitori. ❑

*

***Renate WEBER**, avocată, absolventă a Facultăţii de Drept, 1979. Copreşedintă a Comitetului Helsinki Român, redactor şef al Revistei Române de Drepturile Omului. A publicat numeroase studii şi articole pe problemele drepturilor omului şi minorităţilor, în presa de specialitate din ţară şi străinătate.*

Străvechi valori culturale româneşti în arhitectura ecleziastică din Transilvania*

Aurelian Trişcu

În Transilvania, ca şi în celelalte ţinutiri ale ţării noastre, roadele pământului şi ale culturii au fost bogate. S-au întîlnit aici influenţe şi creaţii dintre cele mai variate, într-o convieţuire care trebuie să-şi primească ea însăşi preţuirea ce i se cuvine.

În consecinţă, în spiritul unor virtuţi ale înaintaşilor noştri, se impune susţinerea unui *ecumenism arhitectural*, cu înţelesurile fecunde pe care le-a păstrat conceptul „oeucumenic", din Grecia antică pînă în arhitectura contemporană. *Oikoumenê* înseamnă pământ locuit ori parte locuibilă pe suprafaţa pământului. Termenul nu stă departe de *oikérosis* care, după cum arată Francis Peters în „Termenii filozofiei greceşti" semnifică totodată: *apropiere, acceptare, iubire şi protejare*. Este vorba deci de recunoaşterea propriei fiinţe şi de mijloacele necesare pentru a ocroti, ceea ce în cazul nostru apare de o însemnătate covîrşitoare. Mai de curînd, arhitectul japonez Kisho Kurokawa, iniţiator al metabolismului, susţine *interculturalismul*, fără să insiste (după cum singur precizează) asupra tradiţionalismului şi etnicismului. Kurokawa socoteşte, ca mulţi dintre noi, că *numai respectînd identitatea şi integritatea fiecărei culturi putem păstra şi susţine întregul, considerat în totalitate.*

În acest sens, arhitectura cu diversele sale forme, vîrste şi paternităţi, merită dragoste şi protecţie, pentru că nu face rău nimănui, se alcătuieşte de fiecare dată spre fericirea omului şi rămîne o trăsătură esenţială a culturii, martor al geniului locului.

*

Din mulţimea valorilor culturale româneşti care s-au materializat în operă de arhitectură ecleziastică transilvană, am putea să amintim acum, pentru a le pune în

*Materialul de faţă a fost elaborat pentru simpozionul „Multiculturalitate în arhitectura ecleziastică din Transilvania" organizat de Liga Pro Europa la 10-11 iunie 1994 la Tîrgu-Mureş.

evidenţă, şase biserici de mici dimensiuni, ce au dăinuit pînă astăzi în Strei şi Streisîngiorgiu, Densuş şi Gura Sada, Prislop, şi Sîmbăta de Sus. Fiecare păstrează în singurătatea sa o anumită măsură specifică arhitecturii noastre populare, iar toate împreună, atestă cu vigoare vechimea vieţii creştine prin aceste locuri şi apartenenţa lor la obştea românească.

Martori din primele secole ale erei noastre se află cuprinşi — ca un simbol — în zidurile şi în stîlpii edificiului de la Densuş, prin pietrele romane, lespezile cu bazoreliefuri şi inscripţii, fragmentele de coloane şi altarele votive provenite, după cît se pare, de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa.

Atît monumentul de la Densuş, unul dintre cele mai inedite din întreaga noastră istorie, cît şi cele două biserici de pe valea Streiului, prezintă alcătuiri compoziţionale şi forme romanice simplificate care determină datarea lor în secolul al XIII-lea, în perioada de formare a statelor feudale româneşti. Aceste trei lăcaşuri de cult păstrează în interior picturi murare de influenţă bizantină. Cele din Densuş, zugrăvite de Ştefan în 1443 şi cele din Streisîngiorgiu realizate din iniţiativa cneazului Bălea de către zugravul Teofil la începutul secolului al XIV-lea, vădesc strînse legături stilistice cu pictura de epocă din Ţara Românească. La Strei, în a doua jumătate a aceluiaşi secol XIV, meşterul Grozie realizează în frescă sinteza unor influenţe bizantine şi nord-italiene. Ctitori ai vremii precum cnezaul Laţcu Cîndreş şi soţia sa Nistora sînt înfăţişaţi în tabloul votiv realizat în 1409 la Streisîngiorgiu, cînd biserica a fost reparată şi repictată.

În celelalte trei mici biserici şi importante monumente din Gura Sada, Prislop şi Sîmbăta de Sus, lumea Bizanţului se afirmă atît în pictură cît mai ales în structura spaţială şi în formele arhitecturale caracteristice cu trimiteri directe la modele consacrate.

Monumentul de excepţie care este biserica Sf. Mihail din satul Gura Sada, realizat în aceeaşi epocă de început a arhitecturii româneşti de zid (sec. XIII), are planul originar cu patru alveole dispuse în formă de cruce în jurul unui pătrat, deasupra căreia se înalţă turla ce se sprijină direct pe cele patru bolţi. Tipul de plan patrulob (sau quadriconc) se întîlneşte, după cum arată Cyril Mango în „Architettura bizantina" sau Carlo Perogalli în „Architettura dell'altomedioevo occidentale", fie în bisericile Panaghia-Atena, Resafa-Siria, Sf. Grigore-Ani-Armenia din secolelel V şi VI, fie în arhitectura evului mediu timpuriu de pe teritoriul Italiei, la baptisteriile din Biella, Galliano lîngă Cantu sau Vescovado di Como din secolele IX, X şi XI. Edificiul din Gura Sada, ale cărui bolţi sînt modelate cu o cuceritoare libertate formală, şi-a adăugat în timp alte mici încăperi şi un turn clopotniţă cu foişor de lemn, specific bisericilor de piatră din Ţara Haţegului. Pictura murală actuală este executată în 1765 de zugravii Nicolae de Piteşti şi Ion din Deva.

O strînsă legătură cu prototipuri realizate în Ţara Românească (începînd cu Vodiţa călugărului Nicodim, cel pregătit la muntele Athos, şi continuînd cu Tismana şi Cozia), o prezintă biserica mănăstirii Prislop, ctitorie din 1564 a domniţei Zamfira, fiica lui Moise Vodă. De plan triconc şi cu turla pe naos, biserica zidită din

piatră brută, păstrează piatra de mormînt a ctitoriei, piatră decorată cu stema Ţării Româneşti (+1580). Fragmentele de pictură murală sînt din 1759.

În sfîrşit, biserica mănăstirii Sîmbăta de Sus, începută în 1657 de vornicul Preda şi terminată de Constantin Brîncoveanu, se înscrie în grupul ctitoriilor de peste munte, cu forme specifice pentru arhitectura muntenească de epocă, prin planul tricon, turla pe naos, decoraţia exterioară cu ocniţe sub streşină şi brîu marcat prin şiruri de cărămizi aşezate în zimţi. Pictura de tip brîncovenesc a fost executată în 1766 de zugravii Ionaşcu, Pană şi Mihai.

Nu ne vom mai opri acum asupra altor vechi edificiii reprezentative ca bisericile din Crîşcior, Ribiţa sau Rîmeţ (din secolele XIV şi XV), româneşti prin ctitori şi pictori zugravi, prin tradiţia structurilor şi a formelor. Socotim însă că, pe lîngă datele istorice sau cele ce privesc tipologia, influenţele şi performanţele tehnice (îndeobşte studiate), este necesar să fie subliniate calităţile spaţiale-arhitecturale ale acestor inconfundabile monumente.

Concentrate în plan, cu dimensiuni care sînt de multe ori extrem de reduse, bisericile amintite au o înfăţişare rustică şi pitorească dar se impun cu forţă, fie prin turnul din piatră de o geometrie simplă şi clară ca la Strei sau Densuş, fie prin masa unitară, compactă dar zveltă, ca la Prislop. Spaţiul interior de la Gura Sada este intim şi învăluitor, cu un aer de mister. Respectarea strictă a canonului de orientare către răsărit, determină, la Sîmbăta de Sus, ca ultimele raze ale apusului să lumineze odoarele altarului. Siluetele inedite ale fiecărui monument se află în relaţii de foarte bună înţelegere cu natura înconjurătoare.

Păstrarea tradiţiei a condus la practicarea unor deschideri mici în zidurile groase, la rezervarea unor suprafeţe mari pentru pictură, la crearea unei atmosfere de rugă, cu lumină puţină, cu amintirea unor forme de arce şi bolţi smerite.

Privind şi retrăind aceste monumente, constatăm încă o dată că în orice lor şi în orice treaptă de alcătuire arhitecturală — fie că e vorba de case, sate şi centre de oraşe, fie de monumente izolate sau aşezări istorice — fiecare parte contribuie la precizarea şi la îmbogăţirea întregului, numai în măsura în care îşi păstrează neştirbită individualitatea, cu propriile trăsături de valoare şi participă **astfel** la dialogul comun al culturilor şi al culturii.

Bisericile româneşti la care ne-am referit îndeplinesc această rînduială.

Ele trebuie să fie, desigur, apărate, pentru toate elementele pe care le conţin şi pe care le sugerează, dar în egală măsură pentru că fiecare constituie un îndemn de a continua zidirea în lumina tradiţiei, respectînd canoanele şi imprimînd cu măsură spiritul zilelor noastre, aşa cum ne-o demonstrează însăşi continua lor evoluţie. ❑

*

Aurelian TRIŞCU (n. 1924), absolvent al Institutului de Arhitectură Ion Mincu şi al Facultăţii de Filozofie din Bucureşti. Este doctor în arhitectură, autor al cărţilor ***Arhitectura — obiectiv şi cadru pentru turism***, ***Spaţii urbane pietonale***, ***Arhitectura italiană***. *Profesor la Institutul de Arhitectură Ion Mincu.*

Multiculturalitatea în concepţia spaţială a bisericilor medievale din Transilvania*

Paul Niedermaier

În lumina arhitecturii ecleziastice, România este una din cele mai interesante zone ale Europei: aici se întîlnesc şi se întretaie două sfere mari de cultură — cea bizantină şi cea occidentală. Aceste sfere se manifestă în Ţara Românească, Moldova şi Transilvania în mod diferit: dincolo de începuturile ei, prima zonă se înscrie în aria arhitecturii bizantine, cea de a doua face o sinteză originală a arhitecturii de filiaţie bizantină şi cea gotică, iar arhitectura medievală transilvăneană este strîns legată de cea occidentală, prezentînd însă conexiuni multiple cu arhitectura Peninsulei Balcanice.

Pentru a înţelege specificul ei multicultural, este util să pornim de la modelele de bază. După istoricul de artă R. Hamann, diferenţele dintre acestea îşi au originea în confruntarea, de acum un mileniu şi jumătate, între cultura dezvoltată a antichităţii tardive şi lumea primitivă, dar viguroasă a popoarelor barbare. În această înfruntare, biserica avea două alternative:

— să-şi menţină nivelul înalt de dezvoltare a culturii antice, procedînd la o închidere ermetică faţă de emulaţiile lumii noi;

— să se deschidă acesteia, ceea ce însemna însă o coborîre la nivelul scăzut de dezvoltare a lumii barbare.

Prima soluţie a fost adoptată, sub oblăduirea imperială, la Constantinopol, ducînd în ortodoxism la o biserică elitară, la forme ostile unor evoluţii relevante şi implicit la un caracter relativ unitar al formelor. În schimb, în apusul Europei, biserica a avut un caracter mai popular, a cunoscut o evoluţie accentuată, formele fiind, implicit, mai neunitare.

---

*Materialul de faţă a fost elaborat pentru simpozionul „Multiculturalitate în arhitectura ecleziastică din Transilvania" organizat de Liga Pro Europa la 10-11 iunie 1994 la Tîrgu-Mureş.

În arhitectura românească din Transilvania formele multor biserici sînt departe de modelele de rezolvare clasică de filiație bizantină, fără să lipsească însă trăsături ale acestor modele. Diversitatea bisericilor nu este o manifestare a unei evoluții dogmatice sau statistice ci, în primul rînd, o problemă a raportului între adoptarea formelor caracteristice mediului general transilvănean și recepționarea influențelor de filiație bizantină. Arhitectura religioasă românească din Transilvania și-a găsit pe această bază o tradiție proprie — de exemplu în formele bisericilor de lemn din Maramureș.

Cît știm pînă în prezent, și ca urmare a caracterului elitar al bisericilor de filiație bizantină, rapoarte sociale nu sînt reflectate în cadrul monumentelor; în funcție de utilizarea concretă, anumite încăperi erau accesibile doar unei anumite categorii a populației. Fiind vorba, în plus, deseori, de ctitorii ale unor persoane cu posibilități limitate, nu se punea decît în mică măsură problema construirii unor biserici mari. La schimbările ulterioare, nu prea frecvente, a fost adăugată cîte o încăpere suplimentară, fără ca aceasta să afecteze substanța veche a monumentului.

În schimb, și la edificiile mici s-a acordat o atenție deosebită sistemului de boltire. Semnificativă, în acest sens este mica biserică din Gurasada: ea ocupă doar a 30-a parte din suprafața catedralei din Alba Iulia dar este complet boltită și prevăzută cu o turlă; chiar și la bisericile de lemn au fost executate, deseori, pseudoboltiți.

Datorită atenției acordate sistemului de boltire, structura spațială a acestor monumente românești este foarte expresivă. Enoriașul, din naos, este confruntat cu două elemente:

— la nivelul lui, relativ întunecat, se găsește iconostasul strălucitor și în spatele acestuia altarul, toate acestea legate strîns de procesele liturgice ale serviciului divin ale instituției bisericești;

— într-un plan cu totul diferit, inaccesibil oamenilor, dincolo de o zonă obscură, în lumina relativ abundentă a turlei, apare Isus Pantocratorul, ca un element central al credinței. Cele două elemente esențiale (legate de sferele religiei respectiv credinței) în funcție de poziția unuia față de altul, pot avea un caracter mai mult sau mai puțin convergent respectiv divergent. La bisericile mai mici lipsa turlei înseamnă implicit și o prevalare a enoriașului de lumina care sugerează mîntuirea în Isus Christos.

Bisericile de filiație romano-catolică (occidentală)

Monumentele medievale de acest gen prezintă un spectru foarte amplu de soluții. Dar, spre deosebire de bisericile românești, la bisericile săsești, maghiare sau secuiești problema principală nu este gradul recepționării modelelor clasice, central-europene; se pune în primul rînd întrebarea ce se recepționează — semnificația dogmatică, stilistică și socială a modelelor acceptate.

De o importanță deosebită sînt în acest context bisericile parohiale, ridicate de o comunitate. Ele trebuiau să fie, în primul rînd, spațioase (de exemplu bisericile

parohiale săseşti din Cincu sau Cisnădie nu sînt esenţial mai mici decît catedrala din Alba Iulia), fapt legat, desigur, şi de situaţia materială prosperă în perioada de construcţie a comunităţilor care le-au ridicat. De asemenea s-a pus problema adaptării lor permanente la nevoile momentane ale parohiei, de exemplu şi în sensul transformării edificiilor în biserici cetăţi.

Mai ales într-o primă perioadă, monumentele ecleziastice reflectă o întreagă gamă de aspecte sociale (relaţiile dintre cler şi comunitate, respectiv nobil sau grav, dintre aceştia din urmă şi comunitate), toate aceste raporturi fiind evidenţiate de existenţa sau lipsa, respectiv dimensionarea unor spaţii precum şi de încadrarea lor în structura spaţială generală. Într-o etapă timpurie, romanică, mai ales la bisericile maghiare / secuieşti este deosebit de semnificativă existenţa tribunelor pentru nobil, iar într-o etapă mai tîrzie, mai întîi la bisericile săseşti şi în perioada goticului generalizat, separarea unui spaţiu amplu pentru cler. Ca un exemplu sugestiv privind raportul între spaţii, rezultat din încadrarea lor în structura generală, poate fi dată biserica Harina: corul ei se găseşte la un nivel superior în comparaţie cu nava centrală iar tribuna de vest este plasată la o cotă şi mai ridicată.

Dar deosebirile mari dintre biserici rezultă în primul rînd din concepţia spaţială, care permită o distincţie clară între trei categorii de edificii.

1. Biserica romanică este formată din corpuri cu forme diferite, alăturate în mod aditiv. Centrul ei compoziţional este nava centrală sau sala, corul constituind, în fond, un relicuar imens, care completează nava. În acest fel structura reflectă adorarea sfinţilor, prezenţi prin relicviile altarelor, şi, în acelaşi timp, reflectă credinţa dominantă a omului medieval în miracole, legate de aceste relicvii — ceea ce era, cum remarcă K. Heussi în compendiul lui asupra istoriei bisericii, o trăsătură specifică epocii respective. Gama mare de spaţii cu caracter deosebit, existente în jurul diferitelor altare, ţine seama de preferinţele concrete ale credincioşilor.

2. La biserica gotică monumentală avem de-a face cu un spaţiu unitar, Casa Domnului, structurată în partea ei inferioară accesibilă oamenilor, în compartimente folosite ca navă, cor etc. După cum a arătat G. Bandmann în lucrarea lui asupra semnificaţiei arhitecturii medievale, această casă a Domnului a fost concepută ca întruchiparea pe pămînt a Cetăţii Sfinte „Noul Ierusalim, gătit ca o mireasă", cu „zidul [...] construit din iaspis şi cetatea [...] de aur curat, ca sticla curată", fără „templu, pentru că Domnul Dumnezeu Cel Atotputernic şi mielul sînt templul ei" (Apocalipsa 21); în acest context vitraliile bisericii urmau să sugereze zidurile din pietre preţioase iar pictura murală comunitatea sfinţilor; totodată, răspîndirea bisericii-hală în locul bazilicii duce, prin slăbirea momentului de orientare spre est, la o diminuare a importanţei corului şi altarului.

3. Biserica protestantă a fost concepută, firește, mai prozaic, ca o casă a serviciului divin — aceasta în forma unitar închegată a Casei Domnului, în care a dispărut compartimentarea.

Remarcabilă este deosebirea esențială între tipurile de edificii. Față de bazilicile și bisericile-hală, strîns legate de tradiția clasică a Europei Centrale, bisericile-sală modeste prezintă unele particularități ale concepției. De la început ele erau lipsite, în bună parte, de pluritatea opțional–spațială pentru un anumit altar, încadrat într-un spațiu specific. Ulterior, orientarea spre altarul principal, combinată cu o compartimentare mai pronunțată, primește o importanță deosebită, atenuată sau evitată doar tîrziu.

În evoluția concepției spațiului, specificul contribuției diferitelor populații distincte ale Transilvaniei — distrincte în primul rînd social — a fost deosebit. Pentru început, în perioada stilului romanic bisericile maghiare (Cetatea de Baltă, Harina etc.) erau deosebit de bogat tratate. Cele săsești, deși erau deseori bazilici spațioase, au fost totuși inițial deosebit de sobre, o tratare mai bogată apărînd doar ceva mai tîrziu (fapt ce trebuie pus, probabil, în legătură cu concepțiile religioase ale coloniștilor). Bisericile secuiești, de regulă mici, erau în general și simple, hotărîtor în acest context fiind mai curînd motive economice. Acestea au determinat și în perioada goticului o schimbare a rolului contribuțiilor diferitelor populații, accentul căzînd asupra bazilicilor și bisericilor hală din orașe și zone viticole — deci din zone săsești. Ulterior a intervenit în acest sens o oarecare nivelare, deosebirile majore devenind cele confesionale — legate doar indirect de situația socială și, de atunci, și națională.

Pornind de la marile sfere culturale și determinările economice, sociale, naționale ale arhitecturii ecleziastice din Transilvania, am încercat să relevăm textura complicată, multiculturală și multinațională a acestei arhitecturi. Ea se dezvoltă în cîmpul de tensiune dintre arhitectura clasică, pretențioasă, și posibilitățile reduse ale majorității comunităților.

Dacă incidența soluțiilor clasice conturează deosebit de pregnant multiculturalitatea spațiului transilvan, cu diferențele mari dintre comunități, tocmai la nivelul soluțiilor simple, a bisericilor-sală modeste din mediul rural, se realizează conexiunea dintre aceste culturi. Fără ca ele să-și piardă personalitatea, sub imperativul posibilităților limitate se reduce distanța dintre schemele concepționale, o influențare reciprocă devenind astfel posibilă. ❑

*

Paul NIEDERMAIER, absolvent al Institutului de Arhitectură Ion Mincu din București, în 1961. Este profesor la Institutul de Cercetări Socio-Umane din Sibiu, unde predă Istoria Urbanisticii. Autor a peste 50 de studii și a două cărți apărute în România, Germania și Austria.

Garantarea drepturilor minorităţilor în Finlanda

Frank Horn

1. Fundalul istoric

Pînă în perioada vikingilor (secolele VI–XI), zona unde s-a format statul finlandez modern, era locuită de triburi pe care acum le cunoaştem sub numele de fini: finii propriu-ziși în sud–vest, tavastienii în centrul Finlandei de sud, carelienii în Finlanda de Est. Laponii locuiau în nordul şi centrul Finlandei. Colonii suedezi au venit din Suedia, din provinciile de coastă numite Roslagen, Gästrikland şi Hälsingland şi s-au stabilit în ţinuturile de coastă ale Finlandei de sud şi de est, în provinciile pe care azi le numim Uusimaa/Nyland şi Pohjanmaa/Österbotten. Colonizarea a fost lentă şi punctul culminant a fost atins în secolele XII şi XIII. Ţărmurile sudice erau nelocuite, datorită permanentelor jafuri piratereşti. Ţărmurile vestice erau pămînturi virgine care se ridicau din mare. Insulele Åland fuseseră, din timpuri imemoriale, populate de suedezi.

În evul mediu, regii Suediei şi-au extins regatul către est. Cauza care legitima acest lucru era introducerea credinţei catolice în Finlanda şi zăgăzuirea înaintării ortodoxismului dinspre Novgorod, mijlocită de ortodocşii karelieni. Se spune că prima cruciadă a început în 1155 şi s-a concentrat în Finlanda propriu-zisă, în regiunea oraşului Turku/Åbo. În timpul acestei cruciade, episcopul Henrik din Uppsala, un englez, a fost ucis. Mai tîrziu, el a devenit sfîntul patron al Finlandei. A doua cruciadă, care a început cîndva între 1239 şi 1259 a fost direcţionată în interiorul Finlandei, spre Tavastia. În secolele care au urmat, supremaţia suedezilor s-a extins în cea mai mare parte a Finlandei şi graniţa a fost împinsă către est. Războaiele care au urmat, cu Novgorodul şi apoi cu Moscova, erau obişnuite. În 1362 Provincia de Est, cum era numită Finlanda, a participat, cu statut de egalitate faţă de celelalte provincii suedeze, la alegerea regelui Suediei. Acel an este considerat anul de naştere al reprezentării populare finlandeze, şi deci, într-un fel, şi anul naşterii parlamentului finlandez.

În secolul al XVII-lea, regatul suedezo–finlandez a atins cea mai mare întindere, odată cu achiziţia teritoriilor de pe ţărmurile estice şi sudice ale Mării Baltice. Suedia–Finlanda a devenit un stat multicultural şi multilingv, cuprinzînd suedezi, finlandezi, locuitori ai ţărilor baltice şi germani. Odată cu Marele Război din Nord (1700–1721), regatul a fost nevoit să renunţe la poziţia sa de mare putere. Provinciile baltice (Estonia, Livonia şi Ingria), ca şi cea mai mare parte a Careliei au fost cedate Rusiei. Efortul de a le recîştiga în secolul al XVIII-lea a eşuat. Influenţa limbii şi culturii suedeze în Finlanda a atins punctul culminant în secolul al XVIII-lea, cînd limba şi cultura finlandeză erau vii numai în rîndurile populaţiei ţărăneşti. Consecinţă a alianţelor nefericite din timpul războaielor napoleoniene, Suedia a pierdut aşa-numitul Război Finlandez (1808–1809) cu Rusia, iar Finlanda a fost anexată Rusiei. Deşi parte a regatului său, ţarul Alexandru I a hotărît să păstreze autonomia Finlandei. La 29 martie 1809, el jura înaintea Stărilor Unite ale Finlandei, adunate la Porvoo/Borgå, să respecte credinţa şi legile fundamentale în vigoare în Finlanda. Limba suedeză a rămas limba oficială a Ducatului autonom al Finlandei.

Odată cu afirmarea naţionalismului finlandez, coincizînd cu evenimentele revoluţionare din întreaga Europă, din 1848, cererile de recunoaştere a statutului limbii finlandeze au devenit mai explicite. Numeroase personalităţi politice şi culturale luptau pentru cauza finlandeză. Cea mai fermă susţinere a limbii şi culturii finlandeze o arătau ţăranii şi clericii. Burghezii şi mica nobilime erau mai degrabă înclinaţi către cultura suedeză. Iniţial, ţarul îi favoriza pe aşa-zişii „fennophili", deoarece voia să împiedice orice dorinţă de reunificare cu Suedia. În 1857, Jurnalul Oficial Finlandez (*virallinen lehti*) a fost pentru întîia dată publicat şi în limba finlandeză. Decretul Limbii din 1863 stipula că pînă şi limba finlandeză putea fi folosită în probleme privind populaţia vorbitoare de finlandeză. Autorităţile administrative şi de curte erau obligate să primească şi petiţii, cereri şi documente scrise în finlandeză. Funcţionarilor civili nu li se pretindea, totuşi, să folosească de îndată limba finlandeză şi să emită decizii în spiritul acesteia. Acest lucru avea să devină obligatoriu prin lege abia în 1883. Douăzeci de ani au fost consideraţi o perioadă rezonabilă pentru ca funcţionarii să vorbească limba finlandeză. Aşa-numiţii „suecomani" s-au opus Decretului Limbii, motivînd că problema ar fi trebuit să fie obiectul unei legi oficiale, promulgate de senatul finlandez. „Primul Război al Limbii" s-a desfăşurat între anii 1870 şi 1880. Politica de rusificare a ţarilor Alexandru III şi Nicolae II a silit cele două grupuri să încheie ostilităţile. În 1902, finlandeza a devenit, în sfîrşit, limba oficială, cu acelaşi statut ca şi suedeza (Decretul 18/19.6.1902). Odată cu noul Act Parlamentar care introducea votul universal şi un parlament unicameral, finlandeza a devenit *de facto* prima limbă oficială a Finlandei.

În timpul cataclismului Primului Război Mondial şi al Revoluţiei din Rusia, în 1917, Finlanda şi-a cîştigat independenţa. Cînd a fost nevoie de crearea unei noi baze constituţionale pentru o Finlandă independentă, a devenit necesară

precizarea statutului legal al celor două grupuri principale din Finlanda: finlandezii şi suedezii. Termenii acceptaţi sînt „vorbitori de finlandeză" şi „vorbitori de suedeză", deoarece limba este criteriul de bază, la drept vorbind unicul, care diferenţiază cele două grupuri. Cei 900 de ani de intermariaje au făcut imposibilă diferenţierea între cele două grupuri pe bază etnică (genetică).

Şi disputa referitoare la Insulele Åland trebuia încheiată. Puţin după cîştigarea independenţei din 1917, Finlanda a trecut printr-o perioadă tulbure: avea loc un război civil între „albi" şi „roşii", cu trupele germane intervenind de partea celor dintîi, şi trupele rebele ruseşti, de partea celor din urmă. Locuitorii Insulelor Åland au profitat de ocazie pentru a căuta să se separe de Finlanda, invocînd dreptul la autodeterminare. În 1919, 95,5% din totalul de 10.196 al populaţiei ålandeze dorea *unificarea* cu Suedia. Vorbitorii de limbă suedeză din Finlanda continentală priveau cu inima îndoită aceste eforturi. În fond, ei simpatizau cu locuitorii ålandezi în ce privea limba şi cultura lor. Cu toate acestea, se opuneau din principiu secesiunii care lor le-ar fi limitat şansele de a cîştiga drepturi lingvistice şi culturale mai largi. Suedia şi Finlanda au supus conflictul arbitrajului Consiliului Ligii Naţiunilor, care le-a impus celor două state o înţelegere prin care Suedia recunoştea suvernaitatea Finlandei asupra Insulelor Åland, iar Finlanda accepta un regim de autonomie pentru Åland, care oferea garanţiile necesare limbii şi culturii suedeze din insule.

Vorbitorii de limbă suedeză din Finlanda continentală, mai ales populaţia rurală din provincia Ostrobothnia, doreau autoadministrarea teritorială după modelul cantoanelor elveţiene. Propunerea avea în vedere crearea a patru provincii suedeze: Åland, Åboland (Finlanda de sud–est), Neder-Nyland (părţile de sud, locuite de vorbitori de suedeză, ale provinciei Uusima/Nyland) şi Korsholm (părţile de vest, locuite de vorbitori de suedeză, ale provinciei Ostrobothnia/Pohjanmaa/Österbotten). Populaţia vorbitoare de suedeză din Nyland ar fi preferat autonomia teritorială culturală, deoarece provincia lor era mai amestecată din punct de vedere lingvistic decît Ostrobothnia. În parte ca rezultat al faptului că insulele Åland îşi dobîndiseră propriul regim de autonomie şi pentru că limba suedeză fusese recunoscută în Secţiunea 14 a Constituţiei finlandeze din 1919 ca avînd statut de limbă oficială la paritate cu finlandeza, vorbitorii de suedeză din Finlanda continentală şi-au abandonat revendicările privind o soluţie cantonală şi au acceptat o formulă de compromis, bazată atît pe principiul teritorial, cît şi pe cel personal.

În anii '30 — în majoritatea ţărilor decada stărilor de spirit naţionaliste — a avut loc „al Doilea Război al Limbilor". *Aitosuomalaitset*-ii sau „finlandezii puri" luptau pentru ca limba finlandeză să devină limbă unică în Finlanda. În această perioadă, mulţi dintre aceia care erau activi în lumea afacerilor au decis să-şi finlandizeze numele de familie. Universitatea din Helsinki urma să fie transformată în universitate cu limba de predare finlandeză şi tot învăţămîntul

superior suedez avea să fie transferat la Universitatea Åbo Akademi din Turku/Åbo. Aceste eforturi n-au fost încununate de succes. Universitatea din Helsinki a rămas bilingvă. Conflictul s-a atenuat la sfîrşitul deceniei, cînd climatul politic general din Europa s-a înrăutăţit. De atunci încoace, în Finlanda domneşte pacea lingvistică. Deşi statutul legal al limbii suedeze a rămas de fapt neschimbat, semnificaţia acestuia s-a schimbat, datorită simplului fapt demografic că populaţia vorbitoare de suedeză s-a diminuat treptat. În 1880 procentul din întreaga populaţie era 14,3%, în 1910 11,6%, în 1940 9,6%, în 1970 6,6%, iar astăzi (1996) 5,9%.

2. Minorităţile naţionale ale Finlandei

Minorităţile „vechi", „istorice" sau „naţionale" ale Finlandei sînt vorbitorii de suedeză, samii (laponii), romii, evreii, ruşii vechi şi tătarii. Toate aceste grupuri îndeplinesc condiţiile cerute de definiţia propusă de raportorul special Capotorti, Subcomisiei de Prevenire a Discriminării şi Protecţie a Minorităţilor. După el, termenul „minoritate" se poate referi la:

1) un grup **numeric inferior** restului populaţiei statului,
2) într-o poziţie **non-dominantă**, ai cărui membri
3) — avînd **naţionalitatea** (**i.e. fiind cetăţenii**) statului —
4) au **caracteristici** etnice, religioase sau lingvistice **care diferă** de cele ale restului populaţiei şi
5) manifestă, chiar dacă numai implicit, **sentimentul solidarităţii** în scopul de a-şi păstra cultura, tradiţiile, religia sau limba.

Conform definiţiei date în Recomandarea 1201 (1993) a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, confirmată de Recomandarea 1255 (1995), termenul „minoritate naţională" se referă la un grup de persoane care:

1) **locuiesc** pe teritoriul unui stat şi sînt **cetăţenii** lui;
2) menţin **legături de lungă durată**, **trainice** şi **permanente** cu acel stat;
3) manifestă **caracteristici** etnice, culturale, religioase sau lingvistice **distincte**;
4) sînt **suficient de reprezentative**, chiar dacă sînt în **număr mai mic** decît restul populaţiei statului sau a unei regiuni a acelui stat;
5) sînt motivate de preocuparea de a păstra împreună ceea ce constituie **identitatea lor comună**, inclusiv cultura, tradiţiile, religia sau limba lor.

Aceste definiţii exclud membrii grupurilor recent imigrate, care n-au obţinut încă cetăţenia statului. În contextul Pactului ONU asupra Drepturilor Civile şi Politice (Articolul 27), solicitarea cetăţeniei este considerată irelevantă.

Existenţa unei minorităţi nu este o problemă de lege, ci **un fapt**.[1] Pentru obţinerea statutului de minoritate sau pentru invocarea drepturilor minorităţilor nu este nevoie de vreo recunoaştere oficială. Orice grup care îndeplineşte condiţiile de a fi o minoritate, indiferent de recunoaşterea explicită, beneficiază de standardele internaţionale privitoare la minorităţi. Cu toate acestea, situaţia este uşurată în mod natural dacă guvernele iau măsuri pozitive pentru satisfacerea nevoilor grupurilor minoritare.

2.1. Vorbitorii de suedeză

La 1 ianuarie 1996 existau, conform Centrului Finlandez de Statistică, 294.664 de vorbitori de limbă suedeză sau 5,8% dintr-o populaţie totală de 5.116.826.[2]

Unii consideră că populaţia vorbitoare de limbă suedeză nu constituie o minoritate, datorită garantării de către Constituţia Finlandei a statutului oficial al limbii suedeze, ca fiind egal cu acela al limbii finlandeze.[3] Cu toate acestea ea a fost tratată ca atare, în publicaţii care se ocupă cu statutul minorităţilor din Finlanda. Ea are de altfel toate caracteristicile considerate inerente conceptului de minoritate. Nici una dintre definiţiile elaborate nu cere ca un grup să fie, într-un sens legal, mai puţin avantajat ca majoritatea.

2.2. Samii (laponii)

Samii (laponii) sînt un grup care, conform ultimelor descoperiri ştiinţifice, s-au dezvoltat ca popor în Fennoscandia de nord, în cursul epocii de bronz (1500–400 înaintea lui Cristos).[4] Ei sînt singura populaţie indigenă din Europa de Nord. Estimările privind numărul de sami din Finlanda sînt diferite. Cifrele variază între 5700 şi 6400. Estimările sînt aproximative, deoarece nu toate persoanele care se încadrează în definiţia populaţiei sami sînt înregistrate. Majoritatea lor, adică 3900, trăiesc încă în zona lor nativă, aşa-numita „Ţară de baştină sami", formată din patru dintre municipalităţile cele mai nordice din Provincia Laponă: Utsjoki, Inari, Enontekiö şi partea nordică a municipalităţii Sodankylä. Această zonă are relevanţă pentru punerea în practică a *Actului Limbii Sami*, din 1991, ca şi a *Actului despre Parlamentul Sami* din 1995 (sau aşa-numitul *Act de Autonomie Culturală Sami*).

Pentru ca *Actul Limbii Sami* să-şi atingă scopurile, un sami este definit ca:

> — o persoană care se consideră sami,
> în cazul în care
> — el însuşi sau măcar unul dintre părinţii sau bunicii săi a învăţat sami ca limbă maternă. (Partea 2)[5]

În *Actul despre Parlamentul Sami* din 1995, definiţia unui sami a fost lărgită, pentru a acoperi:

> — o persoană care se consideră sami,
> în cazul în care
> 1) el însuşi sau măcar unul dintre părinţii sau bunicii săi a învăţat sami ca limbă maternă;
> 2) descinde dintr-o persoană care a fost înregistrată într-un registru de cadastru, taxe sau evidenţa populaţiei ca fiind un lapon muntean, pădurean sau pescar; sau
> 3) cel puţin unul dintre părinţii săi a fost sau ar fi putut fi înregistrat ca alegător pentru Delegaţia Sami sau pentru Parlamentul Sami. (Partea 3)

În prezent există un conflict în Laponia Superioară, datorat acestei definiţii mai largi. Samii care îndeplinesc condiţiile cerute de vechea definiţie consideră

că laponii de la punctul 2 şi-au pierdut identitatea sami şi nu au dreptul de a participa la autonomia culturală sami.

Din cele zece limbi sami, în Finlanda se vorbesc trei: north, inari, şi skolt sami. Inari sami sînt în număr de 400, iar ortodocşii skolt, cam 600. Se spune că aproape o întreagă generaţie şi-a pierdut limba sami. Conform Centrului finlandez de Statistică, la 1 ianuarie 1996, 1726 erau înregistraţi ca avînt sami limba maternă.

2.3. Romii

Populaţia de romi este acum în număr de aproximativ 6000. Majoritatea trăiesc în zonele urbane. Datorită marii migraţii din Finlanda către Suedia din cursul anilor '60–70, astăzi există cam 3000 de romi vorbitori de finlandeză care trăiesc în Suedia.

Romii (populaţia *romani* sau *ţiganii*) din Finlanda aparţin grupului Kalé (*Caló*) de est. S-au aşezat în Finlanda la sfîrşitul secolului al XVI-lea. Romii sînt pentru prima oară menţionaţi în cronicile suedeze de la începutul secolului al şaisprezecelea. În scurtele perioade în care curtea se afla în oraşul Stockholm (*Stockholms tankeböcker*), din 1512, se menţiona că de ziua Sfîntului Mihai veniseră străini în oraş şi că se considerau a fi copiii Egiptului de Jos (din această presupunere provine şi denumirea engleză „gypsy"). În secolul următor, regele Suediei a organizat batalioane întregi de soldaţi romi care să lupte în Războiul de Treizeci de Ani, în Europa Centrală. Cu toate acestea, un decret deloc favorabil romilor a fost promulgat în 1637. Oriunde bărbaţii romi ar fi fost găsiţi, urmau să fie spînzuraţi fără judecată, iar femeile şi copiii să fie expulzaţi din ţară.[6] Acest decret era o copie a aceluia emis de Christian al IV-lea al Danemarcei şi Norvegiei, în 1589. N-a fost niciodată pus în practică şi rămîne, deci, literă moartă. Între 1660–1670, Guvernatorul General al Suediei în Finlanda, Per Brahe, a obţinut permisiunea coroanei de a aşeza 140 de ţigani din Suedia în cea mai estică provincie a Imperiului, Finlanda. Şi cum populaţia finlandeză se diminuase îngrijorător în timpul Războiului de Treizeci de Ani, iar pămînturile ţăraniilor se pustiiseră, se presupunea că romii vor cultiva zonele abandonate din jurul lacului Pielinen şi vor apăra frontierele estice ale ţinutului, împotriva invaziei ruseşti.[7] Începând cu 1960, romii au început să se organizeze mai activ, luptînd pentru condiţii mai bune de viaţă şi educaţie în limba romani (kalé).

2.4. Evreii

Numărul evreilor din Finlanda este astăzi (1996) estimat la 1400. Printre aceştia sînt 200 de evrei ruşi care au emigrat recent din ţările Comunităţii Statelor Independente.

Evreii s-au aşezat în Finlanda–Suedia în secolele XVII şi XVIII. În secolul XVII, climatul politic general nu era prea favorabil evreilor. Era perioada în care luteranismul şi ortodoxia erau la apogeu. Numai sub regele Gustav III, atitudinea oficială faţă de ei a devenit mai tolerantă. În 1775, oraşul Marstrand a fost declarat

port liber (*porto franco*), un loc unde evreii se bucurau de libertate deplină a comerţului şi religiei. În 1775, gravorul regelui, Aron Isak, a fondat prima congregaţie evreiască din Stockholm. Conform Actului din 26 ianuarie 1779 privind libertatea religiei, evreilor li se permitea să se aşeze în Stockholm şi în două–trei alte oraşe (§ 7). Prin „Regulamentul" din 1782, în afara Stockholmului aşezarea evreilor era permisă doar în Gothenburg, Norrköping şi Karlskrona. Evreilor nu li se permitea deci să se aşeze în oraşe finlandeze, decît dacă se converteau la credinţa creştină. Evreii de astăzi din Finlanda se trag în mare parte din Rusia. Primul evreu care s-a aşezat într-un oraş finlandez a fost Jacob Weikam (Veikkanen). El se mutase în 1782 în Hamina/Fredrikshamn, în Finlanda de Est. Aici legile suedeze nu funcţionau, căci oraşul fusese cedat Rusiei, după războiul ruso–suedez din 1741–1743. În timpul perioadei de Autonomie (1809–1917), evreii ruşi s-au stabilit în Finlanda, ca meşteşugari şi comercianţi. Dar majoritatea evreilor finlandezi sînt descendenţi ai ofiţerilor din armata ţaristă. Conform unui decret din 1858, ofiţerilor, inclusiv celor evrei, li se permitea, la retragerea din armata rusă, să se stabilească în Finlanda. Numai după 1917, cînd Finlanda a devenit independentă, evreilor li s-au garantat drepturi depline, ca cetăţeni finlandezi (Actul din 12 ianuarie 1918/7). Prima casă de rugăciune evreiască a fost dată folosirii în cetatea Viapori/Sveaborg, în afara oraşului Helsinki/Helsingfors, în 1830, iar prima sinagogă a fost inaugurată în 1870.[8]

2.5. Ruşii vechi

Ruşii sau populaţia vorbitoare de rusă din Finlanda este deseori considerată ca fiind formată din aşa-zişii ruşi vechi şi aşa-zişii ruşi noi. Ruşii vechi sînt aceia care s-au aşezat pe teritoriul Finlandei începînd cu secolul XVIII şi pînă la Revoluţia Rusă. Aproape toţi sînt cetăţeni finlandezi. Ruşii noi sînt cei care au venit în Finlanda începînd cu 1960. Majoritatea nu au cetăţenie finlandeză.

Ruşii vechi, care au cele mai vechi legături cu Finlanda, sînt descendenţi ai acelor servi mutaţi din Rusia în teritoriile Finlandei de Est, pe care Suedia a fost nevoită să le cedeze Rusiei, după înfrîngerile din Marele Război Nordic (1700–1721) şi aşa-zisul Război al Pălăriilor (1741–1743). Această zonă era administrată de guvernul rus din Wyborg, cunoscut îndeobşte sub denumirea de Vechea Finlandă. Termenul vine de la faptul că această zonă era cea mai veche, prima din teritoriul finlandez achiziţionată de Rusia. Conducătorii ruşi ofereau nobililor merituoşi fiefuri în Finlanda. În secolul XVIII, aceştia au adus pe noile lor domenii ruşi şerbi din Karelia, Jaroslavl, Tula şi Orel.

Comunităţi de ruşi vechi se găsesc în principalele zone urbane din jurul oraşului Helsinki, Turku şi Tampere. Membrii acestor comunităţi sînt descendenţii funcţionarilor civili, negustorilor şi ofiţerilor ruşi care s-au aşezat în Finlanda, în decursul secolului XIX. S-ar putea de asemenea ca ei să descindă din acei ruşi care, fugind de Revoluţia Rusă, nu s-au refugiat în alte ţări din Europa şi America. Ruşii

vechi au atins cel mai mare număr în 1921: 15.000.[9] După Război, numărul lor a scăzut constant. Este destul de dificil să evaluăm în ce măsură ei au fost asimilați de majoritatea vorbitoare de finlandeză sau de minoritatea vorbitoare de suedeză.

Numărul de ruși vechi este estimat a fi între 3–5000.[10] Rezultat al recentelor imigrații din Uniunea Sovietică și țările CSI, numărul de vorbitori de rusă este acum estimat la aproximativ 20.000.

2.6. Tătarii

Tătarii numără aproximativ 900 de persoane din totalul de 10.000 de credincioși islamici care trăiesc în Finlanda (1995).[11]

Tătarii islamici au venit în Finlanda din douăzeci de sate din regiunea Sergaci de pe Volga, la sud de Nijni–Novgorod (Gorki), începînd cu 1880 și pînă la mijlocul anilor '20. Erau negustori care făceau comerț cu blănuri și textile și s-au așezat mai ales în zona Helsinki. În 1925 au fondat prima congregație islamică (Congregația Islamică Finlandeză). Cea de-a doua congregație a tătarilor a fost înființată în Tampere, în 1943.

Congregația islamică nu trebuie confundată cu „Societatea Islamică din Finlanda", fondată în 1987 de imigranți recenți în Finlanda, venind din diferite țări ale lumii islamice. În 1994, la Ministerul Educației au fost înregistrate două noi congregații islamice: „Centrul Islamic Finlandez" (2 februarie 1994) și „Islam și Dragoste" (17 februarie 1994).

3. Statutul limbii suedeze în Finlanda

Actul Constituțional Finlandez prevede în secțiunea 14, așa cum a fost ea amendată în 1995, că:

> Limbile naționale ale Finlandei sînt finlandeza și suedeza.
>
> Dreptul fiecărei persoane de a-și folosi limba proprie, fie ea finlandeza, sau suedeza, în tribunale sau în fața altor autorități în chestiuni care îl/o privesc și de a primi documentele emise în acea limbă, va fi garantat de un act al Parlamentului. Toate ramurile guvernului vor avea grijă de nevoile culturale și societale ale populației vorbitoare de finlandeză și al celei vorbitoare de suedeză din Finlanda, conform acelorași criterii.
>
> Finlandeza și suedeza au, în fața legii finlandeze, același statut egal. Suedeza nu este astfel considerată *ipso jure* o limbă minoritară.[12] Actul Finlandez al Limbii din 1922 presupune că atît finlandeza, cît și suedeza pot opera ambele ca limbi majoritare și minoritare, în funcție de unde și cu ce cadru sînt folosite.[13]

3.1. Statutul lingvistic al municipalităților și districtelor administrative de stat

Dreptul cuiva de a-și folosi propria limbă depinde în primul rînd de statutul lingvistic al municipalității (comunei) respective. Statutul lingvistic al districtelor administrative de stat este determinat de municipalitățile care aparțin districtului administrativ de stat.

a) Municipalitățile

O municipalitate poate fi: unilingv finlandeză, unilingv suedeză, ori bilingvă cu o majoritate finlandeză, sau bilingvă cu o majoritate suedeză. Un district administrativ este unilingv dacă este format numai din municipalități cu una și aceeași limbă. O municipalitate devine bilingvă dacă numărul vorbitorilor unei limbi crește la 8% din populația totală sau este de cel puțin 3000. O municipalitate devine unilingvă dacă numărul vorbitorilor de cealaltă limbă descrește la 6% sau scade sub 3000. Orașele Turku/Åbo și Vantaa/Vanda, având o populație vorbitoare de suedeză de 5,1%, respectiv 4,1% își mențin statutul bilingv, datorită regulii de minimum 3000. Consiliul de Stat poate, după ce a audiat municipalitatea în chestiune, din motive specifice, să determine acea municipalitate să fie bilingvă, chiar dacă erau îndeplinite criteriile uniligvismului.[14] Într-o municipalitate bilingvă, limba majoritară va fi definită ca fiind aceea vorbită de un grup mai larg de locuitori (de ex. în Sibbo/Sipoo ambele limbi sînt vorbite de mai puțin de 50% din locuitori, dar grupul de limbă suedeză este ceva mai mare).

Statutul lingvistic al municipalităților este revizuit o dată la zece ani. Pe baza recensămîntului din 31 decembrie 1991, statutul lingvistic al municipalităților a fost fixat pentru decada actuală, începînd cu 1 ianuarie 1993.[15] Singurele schimbări care au apărut în raport cu perioada anterioară, între 1983–1992, au fost că trei municipalități unilingve vorbitoare de suedeză au devenit bilingve, cu suedeza limbă majoritară.[16] Dintr-un total de 460 de municipalități din Finlanda, 395 sînt acum unilingve, de limbă finlandeză. Există 21 de municipalități unilingve suedeze, din care 16 sînt în Åland. Așadar numai 5 municipalități din Finlanda continentală sînt acum unilingve de limbă suedeză.

b) Districtele administrative de stat

Un district administrativ constînd din municipalități unilingve finlandeze și suedeze sau din municipalități bilingve „este considerat ca având aceeași limbă ca municipalitatea în cauză", însemnînd că un cetățean are aceleași drepturi lingvistice în fața autorităților acelui district administrativ ca și în fața autorităților din municipalitatea unde trăiește. Preeminența limbii municipalității de rezidență asupra dreptului de a folosi o limbă în fața organelor administrative de stat, cum ar fi consiliile județene, este considerată complicată și nepractică.[17] **Adunarea Suedeză din Finlanda** (*Finlands svenska folkting*, vezi mai jos) ar prefera reintroducerea sistemului anterior, în care județele erau în întregimea lor considerate bilingve dacă aveau măcar o singură municipalitate bilingvă sau una unilingvă și reprezentînd grupul lingvistic non-dominant în județ.[18]

c) Modificarea delimitărilor teritoriale ale unităților administrative

Constituția Finlandei are o prevedere în Secțiunea 50 (3), în scopul de a apăra natura lingvistică a unităților administrative:

> Ori de cîte ori se vor retrasa granițele unităților administrative, se va avea grijă, în măsura în care o permit circumstanțele, ca zonele să fie monolingve, de limbă

finlandeză sau de limbă suedeză, sau ca în zonele respective, minoritățile vorbind a doua limbă să fie atît de mici, pe cît este posibil.

De această regulă ar trebui să se țină cont întotdeauna cînd două sau mai multe municipalități sînt reunite în municipalități noi, mai mari. Calitatea de membru în Uniunea Europeană a dus la propunerea de a înlocui cele unsprezece departamente de pe continent cu patru sau cinci departamente mai mari. Un asemenea pas ar putea duce cu ușurință la încălcarea Constituției Finlandei.

d) Åland

Municipalitățile și departamentul Åland (constituind în același timp Provincia sau regiunea Åland) rămîn în permanență unilingve de limbă suedeză, datorită garanțiilor oferite de Actul de Autonomie a Ålandului, consfințite de legea fundamentală și acordurile internaționale.

3.2. Dreptul de a folosi suedeza (sau finlandeza) în contacte oficiale

Atît **principiul personal**, cît și cel **teritorial** sînt aplicabile în identificarea dreptului de a folosi fie finlandeza, fie suedeza în fața autorităților. Dreptul de a folosi suedeza în contactele oficiale este determinat atît de limba maternă a persoanei, cît și de limba oficială în unitatea administrativă. Principiul personal este mult mai larg aplicat în relațiile cu autoritățile de stat, în timp ce principiul teritorial predomină în relațiile cu autoritățile municipale.

a) Organele administrative de stat

Conform Părții 3 a Actului Limbii, orice cetățean finlandez își poate folosi limba proprie, adică finlandeza sau suedeza, în tribunale sau în fața altor autorități administrative de stat, *într-un caz în care el este parte sau într-un caz în care este audiat într-o altă calitate* (**limba părții/reclamantului**). Aceasta înseamnă că o persoană vorbitoare de suedeză poate să insiste în a-și folosi limba, interogată fiind de poliție în oricare parte a Finlandei — adică pînă și în orașul de limbă finlandeză Rovaniemi, în Laponia. În mod similar, o persoană vorbitoare de finlandeză își poate folosi limba maternă la instituirea procedurii legale în districtul judiciar unilingv de limbă suedeză Närpes, din Ostrobothnia. Acest lucru este valabil și pentru Marienhamn, în Åland, în ciuda autonomiei culturale speciale a Regiunii. Ea trebuie însă să se mulțumească să i se răspundă din partea autorităților în limba districtului, finlandeză în Rovaniemi și suedeză în Närpes (**limba de expediție**). Firește că în cazul în care organele administrative de stat sînt considerate bilingve, persoanei în cauză i se va răspunde în limba sa proprie.

În toate celelalte cazuri, ea va trebui să se adreseze autorităților în limba districtului administrativ de stat. Statutul lingvistic al unui district administrativ de stat este hotărît de reguli foarte complexe și ar putea fi caracterizat drept „cameleonic": statutul său lingvistic este preluat de la municipalitatea de unde vine cazul. Un vorbitor de limbă suedeză poate folosi limba suedeză înaintea

unei autorităţi administrative de stat, numai cînd cazul lui se referă la o municipalitate (constituind o subunitate a districtului în cauză) care este fie unilingvă de limbă suedeză, fie bilingvă. De exemplu, reclamaţiile din partea Tribunalului Districtual Åland (*Ålands tingsrätt*) din Marienhamn, către Curtea de Apel din Åbo/Turku (*Åbo hovrätt/Turn hovioikeus*), pot fi făcute în suedeză. Cînd cazul se referă la o municipalitate unilingvă, vorbitoare de finlandeză, iar persoana înmînează o cerere, greşind limba, adică în suedeză, autorităţilor nu li se permite s-o ignore, ci trebuie să asigure o traducere a acesteia. Reclamantul va fi obligat să suporte cheltuielile.[19] Preeminenţa limbii municipalităţii de rezidenţă asupra dreptului de a folosi o limbă în faţa organelor administrative de stat, cum ar fi consiliile judeţene, este considerată complicată şi nepractică.[20]

Vorbitorii de suedeză sînt într-o oarecare măsură nemulţumiţi, deoarece serviciile lingvistice nu sînt asigurate în măsura în care sînt stipulate în legislaţia privind limba. Între teorie şi practică există o discrepanţă clară. Aceasta se datorează, în parte, slabei cunoaşteri a limbii suedeze printre funcţionarii civili vorbitori de finlandeză şi printre alţi angajaţi în serviciul public.[21] Există totuşi un act special, din 1922, care reglementează obligaţiile lingvistice ale funcţionarilor civili. În posturi în care sînt necesare studii superioare, se solicită cunoaşterea perfectă a limbii majoritare a districtului administrativ. Dacă districtul este bilingv, funcţionarul civil trebuie să dovedească stăpînirea în scris şi vorbit a celeilalte limbi naţionale. Dacă districtul este unilingv, funcţionarului i se cere doar să înţeleagă cealaltă limbă. Un judecător trebuie întotdeauna să fie capabil să vorbească şi cealaltă limbă naţională, indiferent unde în Finlanda este angajat.

b) Municipalităţile

Cînd au de-a face cu autorităţile municipale dintr-o municipalitate unilingvă, cetăţenii trebuie să se adreseze în limba municipalităţii. Aceasta înseamnă că, atunci cînd un vorbitor de suedeză se adresează Serviciilor Sociale sau Biroului de Sănătate din oraşul unilingv de limbă finlandeză Rovaniemi, el trebuie să folosească limba finlandeză, iar cînd se adresează Asistenţei Sociale din Närpes, limba suedeză. El are voie să-şi folosească limba maternă suedeză în municipalităţi unilingve de limbă suedeză şi în cele bilingve. Acelaşi principiu se aplică, respectiv, la vorbitorii de finlandeză. Apoi el are dreptul de a primi răspunsul în limba în care li s-a adresat autorităţilor.

c) Companiile de servicii publice

Privatizarea serviciilor publice anterior de stat, cum ar fi Telecomunicaţiile şi Căile Ferate, a adus în discuţie şi problema garantării serviciilor în limba suedeză. După ce s-a ajuns la o înţelegere între partidele politice, Actul Limbii a fost amendat în aşa fel încît să protejeze nevoia de servicii în limba suedeză (sau finlandeză). Conform noului paragraf 17 b, întreprinderile de stat şi companiile care asigură servicii publice, acolo unde statul sau municipalităţile bilingve sau

municipalităţile cu limbi diferite au acţiuni, trebuie să servească publicul în finlandeză şi suedeză, „excepţie făcînd cazul în care acest lucru nu este necesar sau dacă, aplicat la scară largă, se dovedeşte a fi o complicaţie neraţională pentru companie."

3.3. Suedeza ca limbă oficială internă

Limba oficială internă este limba folosită în administraţie, de exemplu limba folosită în timpul şedinţelor interne şi proceselor verbale ale şedinţelor. Internă este de asemenea limba folosită pentru ca autorităţile să comunice între ele. În districtele bilingve, regula este ca autorităţile de stat şi municipale să folosească limba majorităţii. În districtele unilingve, limba internă este, firesc, limba districtului.

Funcţionarii civili din corpurile administrative centrale, ca de exemplu Consiliul Naţional pentru Educaţie, pot folosi fie finlandeza, fie suedeza, în deliberări interne în districtul administrativ de care aparţin municipalităţi bilingve sau municipalităţi unilingve, de limbă fie finlandeză, fie suedeză. Vorbitorii de suedeză au dreptul de a folosi limba suedeză în Comitetele de Stat.

Iniţiativele legislative ale guvernului către Parlament, ca şi comunicatele oficiale ale Parlamentului trebuie emise în finlandeză şi suedeză (Secţiunea 22 a Actului Constituţional). În decursul sesiunilor parlamentare, suedeza poate fi folosită împreună cu finlandeza (Secţiunea 88 a Actului Parlamentar din 13.01.1928/7). Se întîmplă, cu toate acestea, destul de rar ca un parlamentar al populaţiei vorbitoare de suedeză să-şi folosească limba maternă. Rapoartele şi declaraţiile comisiilor parlamentare trebuie elaborate în ambele limbi. Minutele sesiunilor parlamentare sînt publicate numai în limba originală.

Municipalităţile şi departamentul Åland (în acelaşi timp Provincia sau Regiunea Åland) rămîn în permanenţă unilingve de limbă suedeză, acest lucru fiind garantat de Actul de Autonomie Åland, consfinţit de legea fundamentală şi acordurile internaţionale. Autorităţile din Åland pot comunica în suedeză cu orice autoritate administrativă din Finlanda continentală.

3.4. Legi, decrete, reglementări şi instrucţiuni

Legile şi decretele sînt publicate în Monitorul Oficial Finlandez în finlandeză, şi în suedeză. Ordinele şi reglementările se referă la reguli generale, emise de Consiliul de Stat, ministere şi autorităţi administrative, care sînt obligatorii pentru cetăţeni. Asemenea reglementări trebuie publicate simultan şi în finlandeză, şi în suedeză. Instrucţiunile conţin reguli care nu sînt obligatorii; acestea pot fi, dar nu trebuie neapărat să fie publicate în ambele limbi.

3.5. Anunţurile oficiale

În municipalităţile bilingve şi în districtele administrative de stat, se aplică aşa-numitul **principiu al bilingvismului oficial**. Aceasta înseamnă că anunţurile generale şi comunicatele

care se adresează întregii populaţii, trebuie să aibă variante în ambele limbi. Aceasta se referă de asemenea la inscripţii şi pancarte. În districtele bilingve, informaţia apare întîi în limba majorităţii şi apoi în a minorităţii. Aceasta se susţine şi în cazul semnelor rutiere. (Proprietarii magazinelor private pot să-şi facă reclamă în ce limbă doresc, dar majoritatea o fac în finlandeză. Apar şi afişaje de firme în engleză, germană şi rusă).

3.6. Limba în armată

O persoană supusă serviciului militar va fi repartizată, „dacă este posibil" la o unitate ai cărei soldaţi au aceeaşi limbă maternă, fie finlandeză, fie suedeză. El se va bucura de pregătire în limba acelei unităţi. Limba în care se dau comenzile în armata finlandeză este, totuşi, întotdeauna finlandeza. Recruţii vorbitori de suedeză au propria lor garnizoană în Dragsvik, lîngă oraşul Ekenäs/Tammisaari.

3.7. Serviciile în limba suedeză în instituţiile sociale şi de sănătate

Prevederile asupra limbii erau destul de puţine în legislaţia socială şi de sănătate. Dar din 1991 pacienţilor din spitalele districtuale (centrele districtuale de îngrijire a sănătăţii), incluzînd municipalităţi bilingve sau şi municipalităţi unilingve finlandeze, şi suedeze, li se garantează prin lege îngrijirea sănătăţii în limba proprie, finlandeză sau suedeză. În aceste districte trebuie să existe un consiliu special care are sarcina de a dezvolta şi îmbunătăţi îngrijirea sănătăţii minorităţii lingvistice. Consiliul răspunde de asemenea pentru pregătirea personalului medical în limba minorităţii. În Spitalul Central al Universităţii din Helsinki, serviciile privind sănătatea trebuie asigurate şi în limba suedeză. S-au auzit deseori critici la serviciul insuficient în suedeză, mai ales din partea bătrînilor care ştiau prea puţin finlandeza. Asemenea bătrîni pot fi găsiţi la ţară, în zonele de limbă suedeză. Desigur că situaţia diferă de la spital la spital, depinzînd de concepţia administraţiei şi a doctorilor. Obligaţiile în faţa legii nu reglează întotdeauna situaţia. De exemplu, pacienţi din Åland nu s-au bucurat întotdeauna de tratament adecvat în Spitalul Central Universitar din Turku.

Conform Actului Sănătăţii Publice din 1972, sănătatea publică în municipalităţile bilingve trebuie să asigure servicii de îngrijire şi spitalizare în ambele limbi. Municipalităţile sînt obligate să asigure copiilor îngrijirea zilnică în limba lor maternă, fie că aceasta este finlandeza, suedeza sau sami.

3.8. Dreptul la educaţie în limba suedeză (finlandeză)

Limba învăţămîntului este fie finlandeza, fie suedeza, acest lucru depinzînd de limba maternă a copilului. Există şcoli primare suedeze şi finlandeze („şcoli cu nivel de inferior"), şcoli secundare („şcoli cu nivel de comprehensiune mediu" = secundare inferioare; şi „gymnasia" = secundare superioare) şi şcoli vocaţionale (profesionale).[22] Indiferent de statutul lor lingvistic, municipalităţile sînt obligate să menţină şcolile primare (clasele I–VI) pentru ambele grupe de limbi naţionale, atunci

cînd sînt cel puţin 13 copii care aparţin minorităţii lingvistice, în oricare din clase.[23] Dacă într-o municipalitate nu există şcoli primare în limba minorităţii, copiii aparţinînd unei minorităţi etnice au dreptul de a primi această educaţie într-o şcoală apropiată. Districte şcolare cu nivel superior se pot forma atunci cînd există cel puţin 90 de elevi cu aceeaşi limbă maternă în fiecare treaptă.[24] În anumite cazuri, datorită structurii sau concentrării de populaţie sau a mijloacelor de transport insuficiente, asemenea şcoli generale pot fi înfiinţate acolo unde există cel puţin 40 de elevi cu aceeaşi limbă.[25] Această prevedere se aplică anumitor municipalităţi din Arhipelagul Finlandez Exterior.

În zonele unilingve de limbă finlandeză au fost fondate şcoli particulare suedeze. „Gymnasia" private, suedeze, există în oraşele Tampere şi Oulu, cu 0,6% şi respectiv 0,2% vorbitori de limbă suedeză (conform recensămîntului din 31 decembrie 1991).

În 1995 existau 250 de şcoli suedeze inferioare (şcoli primare), avînd 22.000 de elevi, 54 de şcoli cu nivel mai ridicat (nivelul inferior al şcolii secundare), avînd 10.900 de elevi şi 34 de gimnazii suedeze (nivelul superior al şcolii secundare), avînd 6300 de elevi. În acelaşi an existau 40 de şcoli vocaţionale suedeze (profesionale), avînd 9500 de elevi.[26] Numărul de copii şcolarizaţi în şcolile de limbă suedeză a înregistrat o uşoară creştere, deoarece în ultima vreme familiile bilingve optează pentru a-şi educa copiii în limba suedeză.

3.9. Învăţămîntul superior în limba suedeză

Un act din 1937 garanta statutul bilingv al Universităţii din Helsinki. Acest act stipula că, deşi limba de predare era finlandeza, 15 profesori urmau să predea în suedeză. Conform Actului recent, din 1991, în total sînt 27 de profesori care asigură predarea în limba suedeză. Alte universităţi bilingve sau instituţii echivalente de învăţămînt superior sînt Universitatea de Tehnologie, Universitatea de Medicină Veterinară, Şcoala de Artă, Conservatorul Sibelius şi Şcoala de Teatru.

Universităţile şi instituţiile similare de învăţămînt superior unde limba de predare este suedeza sînt: Universitatea Åbo Akademi (întemeiată în 1919), Şcoala Superioară Suedeză de Meserii şi Comerţ (*Svenska handelshögskolan*) şi Şcoala Superioară Suedeză de Administraţie Publică (*Svenska social- och kommunalhögskolan*).

3.10. Mass-media în limba suedeză

Există cincisprezece ziare în limba suedeză (zece care apar mai des decît o dată pe săptămînă, 3 ziare locale hebdomadare şi două cotidiane în Åland). Cel mai mare şi mai cunoscut este *Hufvudstadsbladet*, care apare în Helsingfors/Helsinki. Este renumit pentru paginile sale culturale şi urmăreşte îndeaproape evenimentele din ţările nordice şi problemele lingvistice. În Åbo/Turku apare *Åbo Underrättelser*, în Vasa/Vaasa, *Vasabladet* şi în Borgå/Porvoo, *Borgåbladet*. Ziarele din Åland sînt *Åland* şi *Nya Åland*.

Compania finlandeză de radio şi televiziune *Yleisradio Oy / Rundradio Ab* are două canale. Ambele sînt bilingve şi conţin ştiri şi programe şi în suedeză. Se discută acum înfiinţarea unui canal independent în limba suedeză, posibil datorită noii tehnologii digitale. Printre vorbitorii de suedeză, părerile asupra avantajelor unui asemenea canal au fost împărţite. Poate fi periculoasă izolarea vorbitorilor de limbă suedeză de restul populaţiei, făcînd programele în limba suedeză inaccesibile celor de limbă finlandeză. Există transmisiuni radiofonice în suedeză, dar acestea nu pot fi recepţionate în Finlanda de Nord. Compania Naţională de Radio şi Televiziune are birouri şi personal separat pentru transmisiunile în limba suedeză.

3.11. Teatrele suedeze

În Helsinki/Helsingfors există un Teatru Suedez (*Svenska teatern*) cu două scene. Repertoriul este mai ales clasic şi, din cînd, în cînd se montează şi muzical-uri. *Lilla Teatern* (Teatrul Mic) este axat mai mult pe piese moderne şi de avangardă. În Åbo şi Vasa există de asemenea teatre suedeze.

3.12. Participarea politică

În Finlanda există un singur partid politic care s-a declarat de limbă suedeză: *Svenska folkpartiert* sau Partidul Popular Suedez. Acesta are un program liberal. În ciuda faptului că e un partid mic, a participat deseori în guverne de coaliţie. A beneficiat de două portofolii în actualul guvern de stînga–dreapta. Ole Norback este ministrul comerţului exterior şi al afacerilor Uniunii Europeane, iar Jan-Erik Enestam este ministrul de interne. Partidele de stînga, prin tradiţie „transnaţionale", au secţiuni suedeze. Acest lucru este valabil pentru Partidul Social-Democrat şi pentru Uniunea de Stînga, reprezentînd socialiştii şi foştii comunişti. Preşedintele Uniunii de stînga este un psihiatru de limbă suedeză, scriitor şi muzician, Claes Andersson. Uniunea Creştină Finlandeză are de asemenea un preşedinte suedez, Bjarne Kallis. Partidul Verzilor are numeroşi membri de limbă suedeză.

La ultimele alegeri parlamentare din 19 martie 1995, Partidul Popular Suedez a obţinut 5,1% din voturi şi 11 din totalul de 200 de fotolii (procentul de votare a fost 71,9%). Cei mai mulţi suporteri provin din departamentul Vasa (Provincia Ostrobothnia). Partidul a obţinut cam 75% din voturile vorbitorilor de suedeză. Cei 11 parlamentari ai săi, împreună cu un parlamentar reprezentînd un partid liberal din Åland, formează Grupul Parlamentar Suedez. În total 17 parlamentari au suedeza ca limbă maternă. Restul vorbitorilor de suedeză se găsesc în grupurile parlamentare ale Partidului Social–Democrat Finlandez (*SDP*=2), Uniunii de Stînga (*Vas*=1), Verzilor (*Vihr*=1) şi Uniunii Creştine Finlandeze (*SKL*=1).

La ultimele alegeri prezidenţiale din 6 februarie 1994, Elisabeth Rehn, membră a Partidului Popular Suedez, a obţinut 46,1% din voturi (procent de votanţi 82,3%). La alegerile locale din 20 octombrie 1996, partidul a obţinut

5,5% din voturi, iar la alegerile pentru locurile din Parlamentul European, care au avut loc în acelaşi zi, 5,8%.

Vorbitorii de suedeză au o organizaţie umbrelă, **Adunarea Suedeză din Finlanda** (*Finlands Svenska Folkting*). Cei 75 de membri ai săi sînt aleşi indirect o dată la patru ani (recent au avut loc alegeri în octombrie 1996), pe baza rezultatelor alegerilor municipale, şi reprezintă vorbitorii de limbă suedeză din diferite partide. S-a cerut, fără succes, introducerea alegerilor directe. Adunarea se îngrijeşte de nevoile culturale ale populaţiei vorbitoare de suedeză şi prezintă iniţiative în acest scop, guvernului şi altor autorităţi. Este parţial subvenţionată de stat.

4. Statutul legal al populaţiei sami

4.1. Garanţiile constituţionale

În 1995, Constituţia Finlandei a fost amendată pentru a asigura garanţii mai ferme în privinţa drepturilor populaţiei sami. Conform noului paragraf 51a:

> Samii, ca popor băştinaş, conform prevederilor legii, beneficiază de garantarea autonomiei culturale în ceea ce priveşte limba şi cultura lor în cadrul Ţării de Baştină Sami.

Amendamentul a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1996.

4.2. Dreptul de a folosi limba sami

Actul Limbii Sami (08.03.1992/516) a intrat în vigoare la începutul anului 1992 şi se aplică mai ales în **Ţara de Baştină Sami** (Sámiid ruovttuguovlu/saamelaisten kotiseutualue/samernas hembygdsområde, Secţiunea 6[1]). Ţara de Baştină Sami este zona din Laponia de Nord cu cea mai numeroasă populaţie sami, adică municipalităţile Utsjoki, Enontekiö, Inari şi partea de nord a municipalităţii Sodankylä, aparţinînd asociaţiei proprietarilor de reni din Laponia (bálggus/paliskunta/renbeteslag). Un sami, *cînd este parte într-un proces sau trebuie audiat*, are voie să-şi folosească limba înaintea tribunalelor, ca şi în faţa autorităţilor de stat sau municipale ale căror jurisdicţii sau zone administrative acoperă în totalitate sau în parte Ţara de Baştină Sami. Adresarea în limba sami este permisă către autorităţi de stat cum ar fi Preşedintele Tribunalului sau Ombudsmanul Parlamentului (Avocatul Poporului).

Un sami locuitor în Finlanda are dreptul de a declara, la evidenţa populaţiei, limba sami ca limbă maternă (Secţiunea 5).

Actele Parlamentului, decretele sau deciziile guvernului sau ale altor autorităţi, care privesc probleme sami, trebuie traduse în limba sami. Asemenea traduceri sînt publicate în Revista Finlandeză de Drept, dar nu imediat, ci doar în urma unei decizii speciale a guvernului sau autorităţilor.

În ultima vreme au apărut semne rutiere cu nume de localităţi în finlandeză şi sami. În municipalitatea Inari există locuri unde numele localităţilor sînt afişate în toate cele trei limbi sami.

Există încă dificultăţi în punerea în practică a Actului Limbii Sami. Traducerea şi interpretarea în cele trei limbi sami este o afacere costisitoare. De aceea, de exemplu, deliberările în Delegaţia/Parlamentul Sami s-au purtat în finlandeză.

4.3. Dreptul la educaţie în limba sami

Copiii care locuiesc în Ţara de Baştină Sami şi vorbesc limba sami pot alege sami ca limbă de predare în şcolile generale (Secţiunea25[3] pe baza Actului Şcolilor Generale). Începînd cu anul 1985, copiii care trăiesc în Ţara de Baştină Sami se bucură de educaţie în limba maternă, împreună cu aceea în limba finlandeză (Secţinea 27[2]). Actul Şcolilor Generale a fost amendat în 1991, pentru a face posibil ca elevii care ştiu limba sami să se bucure de educaţie în şcoli de limbă sami din Ţara de Baştină Sami. Orice copil care trăieşte în zona Ţării de Baştină Sami poate alege sami ca materie opţională (alternativă) în şcolile generale inferioare. La nivel superior, sami poate fi aleasă ca materie facultativă.

În anul şcolar 1995/1996, un număr se 588 de elevi s-au bucurat de predare în limba sami, în şcolile din Ţara de Baştină Sami.

4.4. Dreptul populaţiei sami de a participa la afacerile publice

La începutul anului 1996, s-a constituit noul **Parlament Sami** (Sámedikki/ Saamelaiskäräjät/Sameting), organ reprezentativ pentru populaţia sami. El urmează **Delegaţiei Sami** (sau vechiul **Parlament Sami**), înfiinţată în 1973. Alegerile pentru Parlamentul Sami au loc o dată la patru ani. În conformitate cu actualul Act al Parlamentului Sami, trebuie să fie prezenţi cel puţin trei reprezentanţi ai fiecăreia dintre cele patru municipalităţi Enontekiö, Inari, Utsjoki şi Sodankylä. Vechiul Act al Delegaţiei Sami (1973 & 1990) şi proiectul Actului de azi solicitau maximum doi reprezentanţi din fiecare din cele patru municipalităţi. Totuşi, Parlamentul Finlandez a considerat că este important ca majoritatea celor din noul Parlament să vină din Laponia de Nord şi nu din sudul urbanizat, unde trăieşte un număr considerabil de sami. Parlamentului Sami i s-au conferit pentru moment puteri decizionale restrînse. El hotărăşte cum s[se distribuie banii alocaţi în beneficiul culturii populaţiei sami din bugetul de stat. Mai mult, poate lua iniţiative, face propuneri şi prezenta declaraţii în probleme care privesc limba şi cultura sami, ca şi statutul samilor ca popor băştinaş.[27] Acest lucru este înţeles în sens larg, referindu-se de asemenea la revendicările miniere, planificarea socială, închirierea pămîntului statului, evaluarea rezervelor naturale etc.[28] Parlamentul Sami alege dintre membrii săi un consiliu care pregăteşte întrunirea Parlamentului. Aceste reguli au fost incluse într-un act oficial al Parlamentului, pe

cînd prevederile privind vechea Delegaţie Sami au fost doar obiectul unui decret guvernamental.

Conform unui amendament al Actului Parlamentar Finlandez, introdus în 1991, „populaţiei sami i se va da ascultare în probleme de importanţă specială pentru ea".[29] Procedura Parlamentului a fost, în consecinţă amendată.[30] Paragraful 2 din Secţiunea 16 îndeamnă comitetele Parlamentului să ofere reprezentanţilor sami ocazia de a fi ascultaţi, „excepţie făcînd cazul în care motive specifice opresc acest lucru", atunci cînd se discută propuneri legislative sau alte probleme care privesc „în special" pe sami.[31] Se consideră că această prevedere nu a funcţionat în practică spre satisfacţia populaţiei sami. Pentru a da doar un exemplu: la amendarea Actului Păstoritului Renilor s-a ridicat întrebarea în ce măsură datoria de a-i audia pe sami a fost îndeplinită.[32] Comisia Constituţională a susţinut că nu era suficient să fie ascultaţi cîţiva sami de către Comisia Parlamentară pentru Agricultură şi Silvicultură, ci a îndemnat Ministerul Agriculturii şi Silviculturii, în calitate de responsabil al proiectului, să ceară o declaraţie scrisă din partea Delegaţiei Sami.[33] Cu toate acestea, declaraţia n-a avut nici un efect asupra rezultatului deliberărilor. Dreptul de proprietate asupra renilor a fost extins pentru cetăţenii statelor EEA, conform proiectului guvernamental iniţial şi recomandării Comisiei pentru Agricultură şi Silvicultură, împotriva opiniilor Delegaţiei Sami. Comisia Constituţională îşi exprimase de asemenea opinia că sami ar trebui să aibă dreptul de a fi consultaţi în timpul etapelor iniţiale ale procedurii legislative în guvern. Dacă erau audiaţi numai în timpul etapei finale, înainte ca Parlamentul să voteze proiectul, sami nu aveau de fapt nici o şansă, realist vorbind, de a influenţa rezultatul.[34] Comisia Constituţională a recurs astfel la o interpretare exhaustivă a clauzei consultative din Actul Parlamentului. Deoarece această clauză fusese inserată doar în Actul Parlamentului, nu obliga în mod oficial guvernul, ci se aplica doar la deliberările în Parlament. Logic, Comisia Parlamentară era, pe de altă parte, în acord cu instrumentele internaţionale care încurajau **participarea efectivă** a popoarelor autohtone sau a minorităţilor. Lipsa din Constituţia Finlandei a fost acum remediată. O nouă secţiune, 51a, garantează autonomia culturală pentru sami ca popor indigen, în probleme legate de limba şi cultura lor, conform unui act special emis. În acest Act al Parlament Sami, autorităţile sînt obligate să se consulte cu Parlamentul Sami asupra tuturor măsurilor de durată şi importanţă, care afectează direct sau indirect poziţia samilor ca popor băştinaş:

> Autorităţile vor negocia cu Parlamentul Sami în ce priveşte măsurile de durată şi importanţă care pot, în mod direct şi specific, afecta statutul samilor ca popor băştinaş şi care privesc următoarele probleme, în Ţara de Baştină Sami:
> 1) planificarea comunităţii;
> 2) administrarea, folosirea, închirierea şi concesionarea terenurilor statului, zonelor de rezervaţie şi celor sălbatice;
> 3) cererile de licenţă pentru jalonarea terenurilor minelor de minerale sau dosarele de patentare a exploatărilor miniere;

4) schimbările legislative sau administrative ale ocupațiilor aparținînd formei de cultură sami;
5) dezvoltarea învățămîntului limbii și în limba sami în școli, la fel ca și în serviciile sociale și de sănătate; sau
6) orice alte probleme afectînd limba samilor ca popor băștinaș.

Pentru a-și îndeplini obligația de a negocia, autoritatea însărcinată va asigura pentru Parlamentul Sami ocazia de a i se da ascultare și a discuta problemele. Eșecul în folosirea acestei ocazii nu împiedică în nici un fel autoritatea de a continua să ia măsuri în problema respectivă. (Secțiunea 9[1] & [2]).

Împreună cu revizuirea legilor electorale, în 1989, s-a luat în considerare și posibilitatea de a rezerva unul din cele 200 de fotolii din Parlamentul Finlandez sau de a introduce un al 201-lea în plus, pentru sami. Sami erau atît de puțini încît n-ar fi ajuns niciodată la numărul de voturi necesare pentru un loc în Parlament. În mod normal, e nevoie de ceva mai mult de 20.000 de voturi. Deci trebuia gîndită o soluție diferită de aceea aplicată în Åland. Populația din Åland numără astăzi aproape 25.000 de persoane și au fost deci întotdeauna capabili să obțină cel puțin un loc în Parlament. Nu s-a ivit nici o dificultate în constituirea Insulelor Åland ca district electoral separat. Acest lucru nu este posibil în cazul sami. A opta pentru soluția teritorială ar presupune de asemenea constituirea Țării de Baștină Sami ca district electoral distinct. Acest lucru ar crea de îndată probleme, deoarece sami sînt o minoritate în propria lor Țară de Baștină. Un număr considerabil de sami trăiesc în afara Țării de Baștină. Examinînd problema reprezentării parlamentare, o comisie *ad hoc* a Ministerului Justiției a respins ideea.[35] Pe de altă parte, nu s-a discutat posibilitatea de a avea un singur district electoral acoperind toată Finlanda, așa cum este cazul în alegerile pentru Parlamentul Sami. Opțiunea de a garanta unui reprezentant sami dreptul de a fi prezent și dreptul de a vorbi în timpul dezbaterilor parlamentare a fost abandonată, din motivul că alegerea unui reprezentant sami ar fi o problemă.[36] Rezultatul final al raportului a fost atunci numai dreptul simplu la audiere care, după cum am văzut, nu funcționează satisfăcător. Așa-numita „autonomie culturală" a introdus mai nou obligația autorităților de a se consulta cu Parlamentul Sami în problemele care ating problemele samilor.

În timpul ultimelor alegeri parlamentare din 1995, social-democrații au ales o sami ca și candidat. Ea nu a reușit să obțină numărul de voturi necesar pentru un loc în Parlament.

Comitetul Consultativ în Problemele Sami (Sámiaššiid ráððadallangoddi / Saamelaisasiain neuvottelukunta / Samedelegationen) a fost înființat în 1960. Parlamentul Sami alege cinci reprezentanți în Comitet, alți cinci membri sînt numiți de Consiliul de Stat și reprezintă cinci ministere. Președinte este guvernatorul Provinciei Laponia. Comitetul, care aparține de Ministerul de Interne, va propune Consiliului de Stat măsuri pentru îmbunătățirea situației sociale, culturale, educaționale, economice și legale a samilor.

Consiliul sami (Sámiraðði/Saameslaineuvosto/Samerådet) este un organ comun consultativ al populației sami din Finlanda, Norvegia, Suedia și Rusia.

4.4. Drepturile asupra pământului

În problema drepturilor samilor asupra pământului din Laponia de Nord nu s-a ajuns încă la o soluție. Guvernul finlandez a declarat în 1990 că nu poate deocamdată să ratifice Convenția OIM nr. 169 din 1989, privitor la Popoarele Băștinașe și Tribale din Țările Independente, deoarece în legislația finlandeză nu exista suport legal pentru „drepturile de proprietate și posesie asupra pământurilor pe care le ocupă în mod tradițional."[37] Așa-numita Comisie pentru Drepturile Samilor Finlandezi a propus în iunie 1990 un Act Sami care ar fi reinstalat populația sami în proprietatatea pământurilor pe care le ocupaseră anterior, dar care în prezent sînt așa-numitele „păduri de stat". Țara de Baștină Sami ar fi fost împărțită în sate sami pentru administrarea ocupațiilor sami tradiționale: păstoritul renilor, vînătoarea și pescuitul. În ciuda faptului că majoritatea opiniilor prezentate în decursul procedurii de audiere au fost pe de-a-ntregul sau în fond în favoarea actului propus, problema a fost supusă studierii ulterioare. Chestiunea drepturilor sami asupra pământului este acum examinată de către un grup de experți înființat de Parlamentul Sami.

5. Statutul legal al romilor în Finlanda

Amendamentul din 17.07.1995/969 al Constituției din 1919 care a intrat în vigoare la data de 1 august 1995 ia cunoștință de nevoile culturale și lingvistice ale romilor, în felul următor:

> Sami, ca popor băștinaș, **romii** și alte grupuri vor avea dreptul de a-și menține și dezvolta propria limbă și cultură. (Secțiunea 14[3])

Cînd, la 9 noiembrie 1994, Finlanda a ratificat Carta Europeană a Limbilor Regionale sau Minoritare, ea a declarat, respectînd Articolul 7(5) al Cartei, că se angajează să aplice principiile enumerate în paragrafele 1–4 ale articolului 7, în ceea ce privește „**limba romani** și celelalte limbi non-teritoriale din Finlanda."

5.1. Dreptul la educație în limba romani în Finlanda

Deși unii dintre romi vorbesc încă dialectul Kalé, majoritatea lor vorbesc finlandeza. Unii stăpînesc și limba suedeză, în cazul în care au crescut în municipalitățile de limbă suedeză din Finlanda sau în Suedia. Începînd cu anul 1990, copiii romi pot să-și învețe limba la cursuri serale. Primii profesori de romani au absolvit în 1989–1990 un curs elementar în limba romani, organizat la Centrul de Perfecționare Profesională din Helsinki. La acest prim curs au fost 27 de participanți. Școala primară din Havukoski, din orașul Vantaa/Vanda a fost cea dintîi în care s-a predat limba romani (din 1990). În prezent (1996) există aproximativ 40 de profesori

educaţi de Centru. Din Decembrie 1992, Consiliul Finlandez al Educaţiei a fixat numărul de cursuri în romani la şcolile generale. Se poate asigura învăţarea limbii romani, dacă este posibilă formarea unui grup de cel puţin cinci copii. În timpul anului şcolar 1995/1996 limba romani a fost predată la 150 de copii în şcolile a zece municipalităţi, respectiv în Helsinki/Helsingfors, Turku/Åbo şi Vantaa/Vanda.

În 1992, Consiliul Naţional Finlandez al Educaţiei a înfiinţat **Unitatea pentru Dezvoltarea Educaţiei şi Culturii Romani**, având drept scop promovarea limbii şi culturii romani prin organizarea de cursuri şi seminarii.

Se vor publica sau au fost deja publicate în limba romani: un alfabetar, un abecedar, o carte de gramatică şi fragmente din Biblie. Se pregăteşte un dicţionar romani–finlandez–englez.

5.2.Dreptul de a participa la afacerile publice

Începînd cu anii '60, romii s-au organizat mai bine în lupta lor pentru condiţii mai bune de locuit şi de învăţămînt în limba romani. Asociaţia Romilor Finlandezi (din 1990 „Romani") a fost înfiinţată în 1967. Un **Comitet Consultativ asupra Problemelor Romilor** (din 1990 „**Romani**") lucrează din 1956 împreună cu Ministerul Problemelor Sociale şi de Sănătate. Comitetul ia iniţiative şi face propuneri care pot duce la reforme legislative şi administrative.

6. Statutul legal al celorlalte minorităţi naţionale din Finlanda

Mai sus-menţionatul Amendament din 1995 al Secţiunii 14 al Constituţiei Finlandei garantează de asemenea drepturi lingvistice şi culturale altor minorităţi („**şi alte grupuri** vor avea dreptul de a-şi menţine şi dezvolta propriile limbi şi culturi"). În conformitate cu aderarea Finlandei la Carta Europeană a Limbilor Regionale sau Minoritare, principiile din Partea II (Articolul 7, paragrafele 1–4) se aplică „**celorlalte limbi non-teritoriale** din Finlanda."

6.1. Dreptul la educaţie în alte limbi ale minorităţilor

Există dreptul de a înfiinţa şcoli particulare. Şcolile minorităţilor luptă, în mod firesc, pentru obţinerea de subvenţii din partea statului sau a municipalităţilor.

a) Şcoala evreiască

Prima şcoală evreiască a funcţionat în Helsinki din 1893 pînă în 1900. Şcoala Coeducaţională Evreiască a fost înfiinţată în 1918. Evreii care s-au mutat în Finlanda în timpul secolului al XIX-lea vorbeau idiş şi ruseşte. La aşezarea în Finlanda, ei au ales suedeza ca prima limbă străină. Cu toate acestea, în 1930 toţi au declarat suedeza ca limbă maternă. În 1932 s-a hotărît că limba de predare în şcolile evreieşti va fi finlandeza, înlocuind astfel suedeza. Evreii sînt de fapt bilingvi, deşi cei mai tineri tind să devină unilingvi, de limbă finlandeză.

b) Şcoala rusească

La sfîrşitul secolului al XIX-lea existau numeroase şcoli primare şi zeci de şcoli secundare care să facă faţă nevoilor populaţiei vorbitoare de limbă rusă din Finlanda. Unele se aflau în legături strînse cu congregaţia ortodoxă. Cea mai cunoscută şcoală rusească din Helsinki este şcoala primară „Tabunov", dechisă în 1863, Şcoala Secundară pentru băieţi „Alexandru" şi Şcoala Secundară pentru fete „Maria". Odată cu independenţa, Şcoala Secundară „Maria" a fost desfiinţată, iar Şcoala Secundară „Alexandru" rebotezată Şcoala Secundară Rusă din Helsinki (*Gelsingforskii ruskii litsei*).

La începutul anului 1924 existau 6 şcoli pentru ruşii localnici, nativi, 7 pentru emigranţii ruşi şi 9 la care ambele grupuri îşi puteau trimite copiii. După ultimul război, nou-constituita Uniune Cultural–Democrată Rusă a preluat înfiinţarea, în 1955, a unei noi şcoli ruseşti. Profesori şi elevi de la Şcoala Primară Tabunov şi de la *Litséy*-ul rus au fost transferaţi la noua şcoală. Odată cu reforma şcolilor comprehensive din 1977, şcoala, numită începînd cu anul 1963 „şcoala finlandezo–rusă" (*Finskaia–Ruskaia Şkola*), a devenit o şcoală publică subvenţionată de bugetul de stat. Cu timpul, numărul copiilor finlandezi a crescut şi deja în 1979 majoritatea celor 800 de elevi proveneau din familii finlandeze. Principala limbă de predare devenise finlandeza. Odată cu imigraţia crescîndă dinspre Uniunea Sovietică, începînd cu anul 1960 şi, mai tîrziu, din ţările CSI, nevoia de şcoli cu limba de predare rusă a crescut şi ea.

Se resimte însă faptul că şcoala finlandezo–rusă din Helsinki nu mai satisface în prezent nevoile populaţiei vorbitoare de rusă. Secţiunea 6 a Actului asupra Şcolii Finlandezo–Ruse prevede posibilitatea de a înfiinţa, pentru fiecare nivel de şcolarizare, cîte o clasă paralelă cu predare în principal în limba rusă. În 1994 s-a înfiinţat o clasă specială pentru imigranţi vorbitori de rusă.

În anii '80 s-au înfiinţat grădiniţe în limba rusă, în principalele oraşe finlandeze: Helsinki, Turku, Tampere, Kupio, Joensuu şi Jyväskylä.

c) Educaţia în limba tătaro–turcă

Tătarii au reuşit să-şi ţină în viaţă limba tătaro–turcă, folosind-o mai ales în familie şi în viaţa particulară. Între 1948 şi 1969 a existat o şcoală primară tătară în Helsinki, subvenţionată în parte de Congregaţia Islamică, şi în parte de primăria din Helsinki. Odată cu reforma şcolilor generale, menţinerea şcolii tătare, financiar vorbind, n-a mai fost posibilă. Congregaţia Islamică organizează acum, în timpul trimestrelor de toamnă şi primăvară, cursuri de tătaro–turcă, o oră pe săptămînă serile, şi pentru copiii care merg la grădiniţă, şi pentru şcolari. Congregaţia a invitat profesori din Turcia pentru a preda în aceste locuri. Se organizează cursuri de vară în tătaro–turcă, durînd două-trei săptămîni, în municipalitatea Kirkkonummi/Kyrkslätt, la vest de Helsinki. Chiar şi familii tătare din Suedia şi Statele Unite îşi trimit copiii la aceste cursuri.

Spre deosebire de evrei, tătarii au ales finlandeza ca primă limbă de comunicare obişnuită, în afara căminelor lor. Motivul poate fi faptul că, în Rusia, trăiau lîngă poporul mari, un popor fino–ugric.

6.2. Dreptul la participare al altor minorităţi la viaţa publică

Secţiunile 5, 9, 10 şi 10a ale Constituţiei Finlandei stipulează principiile egalităţii şi non-discriminării, ca şi libertatea religiei, a expresiei, libertatea de întrunire şi asociere. Din 1995, aceste drepturi şi libertăţi sînt garantate nu numai cetăţenilor finlandezi. Toţi membrii minorităţilor naţionale şi grupurile de noi imigranţi se bucură de aceste drepturi.

Minorităţile naţionale finlandeze nu-şi promovează interesele cu ajutorul organizaţiilor politice. Comunităţile evreieşti, ruseşti şi tătare sînt organizate pe baze religioase, deşi mare parte din evreii din Rusia nu sînt parte a congregaţiei evreieşti şi există ruşi care nu sînt afiliaţi religios sau aparţin unei alte comunităţi religioase decît Biserica Ortodoxă.

Un membru al comunităţii evreieşti, reprezentînd Partidul Coaliţiei Naţionale, un partid conservator, are un fotoliu în Parlamentul Finlandez. Nu mai există în Parlament membri ai altor minorităţi naţionale (în afara vorbitorilor de limbă suedeză).

Ruşii s-au desfăcut în mai multe organizaţii diferite, înainte şi după ultimul război. Asemenea organizaţii sînt, de exemplu, Societatea de Caritate Rusă (*Ruskoe Blagotvoritelnoe Obşcestvo*), Asociaţia Comercianţilor Ruşi (*Ruskoe Kupeceskoe Obşcestvo v Gelsingforse*), Colonia Rusă în Finlanda (*Ruskaya Kolonia v Finlandii*), Comitetul Special pentru Probleme Ruse în Finlanda (*Osobîi Komitet po Delom Ruskih v Finlandii*) şi Uniunea Cultural–Democratică Rusă (*Ruskih Kulturno–Demokraticeskii Soiuz v Finlandii*). Pe 15 mai 1994 s-a constituit la Helsinki **Forumul Vorbitorilor de Limbă Rusă din Finlanda** (*Forum Ruskoiazîtsnovo Naselenia Finlandii*), în scopul de a coordona activităţile şi politica populaţiei vorbitoare de limbă rusă din Finlanda, ca un fel de organizaţie-umbrelă.

Evreii, ruşii şi tătarii sînt reprezentaţi de **Comitetul Consultativ pentru Problemele Refugiaţilor şi Imigranţilor** (*Pakolais- ja siirtolaisasiain neuvottelkunta* [PAKSI] / *Delegationen för flyktings- och emigrantärenden*) înfiinţat de Ministerul Problemelor Sociale. Acest organ este un forum de discuţii asupra problemelor comune. Noi grupuri de imigranţi, cum ar fi refugiaţii vietnamezi şi somalezi, sînt de asemenea reprezentate în acest organism. Reprezentanţii vechilor minorităţi ar dori să aibă un organ consultativ exclusiv al lor, deoarece problemele lor sînt, în marea lor majoritate, de alt tip decît ale grupurilor de imigranţi.

7. Regimul de autonomie al Insulelor Åland

La 1 ianuarie 1996, populaţia din Åland era de 25.202 locuitori, din care 23.732 (94,2%) vorbitori de suedeză şi 1184 vorbitori de finlandeză. Existau doi

vorbitori de sami, 18 rusofoni, 53 anglofoni şi alţi 213 care au declarat o altă limbă ca limbă maternă.

7.1. Garanţiile internaţionale şi constituţionale ale autonomiei

Insulele Åland, odată nelocuite, au fost colonizate în secolul al IX-lea de triburi suedeze venite dinspre vest. Doar la sfîrşitul evului mediu, Insulele Åland au fost anexate administrativ Provinciei de Est a regatului Suedo–Finlandez. După Războiul Finlandez (1808–1809), Åland a ajuns sub stăpînire rusească, făcînd parte din Marele Ducat al Finlandei.

Autonomia Insulelor Åland datează de pe vremea cînd Imperiul Rus începuse să se dezmembreze, în timpul Primului Război Mondial, şi neliniştea politică a ajuns şi în Marele Ducat al Finlandei. Locuitorii din Åland au încercat să se rupă de Finlanda şi să se unească cu Suedia. Conflictul s-a internaţionalizat rapid, Finlanda fiind una din părţi, Suedia şi Åland, cealaltă parte. Conflictul ar fi putut duce la folosirea forţei armate, dacă cele două guverne nu s-ar fi decis să-l supună arbitrajului Consiliului Ligii Naţiunilor, în scopul soluţionării lui paşnice. În data de 24 iunie 1921, Consiliul a adoptat o rezoluţie prin care era recunoscută suveranitatea Finlandei asupra Insulelor Åland. Totuşi, Consiliul a recunoscut aceasta cu condiţia ca păstrarea limbii suedeze, menţinerea proprietăţii pămîntului de către locuitori şi „restrîngerea în limite rezonabile a exercitării de privilegii din partea noilor veniţi" (persoane mutîndu-se din Finlanda continentală) să fie introduse în Actul de Autonomie Åland din 1920. Reprezentanţii Finlandei şi Suediei au elaborat condiţiile specifice ale garanţiilor, coordonaţi în negocieri de un reprezentant al Consiliului Ligii. La 27 iunie 1921, Consiliul a aprobat în unanimitate termenii acestui acord şi a decis să fie anexat Rezoluţiei din 24 iunie.[38] Rezoluţia, împreună cu Anexa sa, constituia baza pe care legislaţia ulterioară a Insulelor Åland avea să se fundamenteze. Decizia Ligii Naţiunilor a menţinut demilitarizarea anterioară şi regimul de neutralitate al Insulelor, aşa cum era el formulat în Tratatul de Pace de la Paris, din 1856.

Autonomia Insulelor Åland, în prezent inclusă în Constituţie, a fost astfel afirmată internaţional, prin intermediul rezoluţiilor adoptate în 1921 de către Consiliul Ligii Naţiunilor, fundamentată naţional şi dezvoltată în Actul de Autonomie din 1920, odată cu amendamentele şi actele suplimentare din 1922, 1951 şi 1991. Se consideră că Actul de Autonomie este situat, ierarhic, deasupra legislaţiei obişnuite, deşi nu are oficial statutul de „act constituţional" (Vezi Capitolul IVa al Constituţiei Finlandeze). El poate fi amendat numai prin hotărîri în consens luate de Parlamentul Finlandez şi de Adunarea Legislativă din Åland. În Parlament, deciziile vor fi luate cu majoritate calificată de voturi, în acelaşi fel în care se prevede amendarea Actelor Constituţionale. În Adunarea Legislativă din Åland, decizia este luată de o majoritate de cel puţin 2/3 din numărul de voturi exprimate.

7.2. Competența auto-guvernării ålandeze

Adunarea Legislativă Provincială (*Lagting/Maakuntapäivät*) şi **Guvernul Provincial** (*Landskaapstyrelse/Maakuntahallitus*) sînt învestite cu puteri largi, legislative şi executive. Actul de Autonomie enumeră problemele care cad în competența Insulelor Åland, pe de o parte, şi a statului, pe de altă parte. Probleme care, de exemplu, țin de competența Adunării Legislative Ålandeze sînt: a) administrația municipală; b) impozitele municipale; c) ordinea şi siguranța publică; d) construcțile şi sistematizarea; e) protecția naturii şi a mediului înconjurător; f) îngrijirea sănătății şi asistența medicală, asistența socială; g) educația şi cultura; h) agricultura, silvicultura, vînatul şi pescuitul; i) comunicațiile; j) comerțul. Åland îşi menține competența legislativă în „alte probleme, considerate a ține de puterea legislativă a Insulelor Åland, în conformitate cu principiul care stă la baza acestui Act."

Problemele care aparțin competenței legislative a statului sînt: a) uzul libertății de exprimare, de întrunire şi de asociere; b) relațiile externe şi comerțul exterior; c) legislația familiei şi cea de moştenire; d) energia nucleară; e) ca regulă generală, legislația muncii şi f) dreptul penal general. Conform unei clauze generale, statul are competența legislativă în alte probleme considerate ca ținînd de puterea legislativă a statului.

Guvernatorul (*Landshövding/Maaherra*) reprezintă interesul statului Finlandez în Insulele Åland. **Delegația Ålandică** (*Ålandsdelegationen/Ahvenanmaan valtuuskunta*) trebuie să se ocupe de problemele privind relațiile între Provincie şi stat şi poate aplana disputele, dacă este necesar.

7.3. Cetățenia regională

Cetățenia regională sau **dreptul de domiciliu** (*hembygdsrätt/kotiseutuoikeus*) este o condiție a dreptului de a vota şi de a candida în alegerile pentru Adunarea Legislativă, de a avea proprietăți reale în Åland şi de a exercita o meserie sau o profesie în Åland.

În conformitate cu Actul de Autonomie, dreptul de domiciliu este obținut de un copil sub 18 ani, în cazul în care tatăl sau mama lui au această cetățenie. Un cetățean finlandez care se mută din Finlanda continentală în Åland poate solicita dreptul de domiciliu după cel puțin cinci ani de cînd locuieşte, fără întrerupere, în Insule. El trebuie să demonstreze că stăpîneşte în mod satisfăcător limba suedeză.

Libertatea exercitării unei meserii şi unei profesii de către aceia care nu au dreptul de domiciliu poate fi restrînsă de un act ålandez. Autoritățile provinciei cer îndeobşte cunoaşterea limbii suedeze, pentru a permite asemenea activități.

7.4. Prevederile referitoare la limbă

Limba oficială a autorităților de stat pe insulă, în provincie şi în municipalitățile ei este suedeza. Un cetățean finlandez poate utiliza finlandeza

înaintea unui tribunal şi a altor oficialităţi de stat din Åland, într-o problemă care îl priveşte pe el însuşi.

Limba de predare în şcolile întreţinute din banii publici sau subvenţionate din atari fonduri este suedeza. Se pot face excepţii la regulă, pe baza unui act ålandez.

Actul de Autonomie solicită de asemenea ca informaţia însoţind produsele şi bunurile, ca şi serviciile către consumatori să fie, „acolo unde este posibil", în suedeză. Această obligaţie n-a fost întotdeauna satisfăcută de produse şi servicii venite din Finlanda continentală, lucru ce a dus la reclamaţii din partea consumatorilor ålandezi. Trebuie, oricum, să se noteze că această regulă din Secţiunea 43 a Actului de Autonomie nu este absolută. Pe de cealaltă parte, decretele emise la nivel naţional stipulează că informaţia de pe ambalajele bunurilor de larg consum va fi scrisă şi în finlandeză, şi în suedeză.

7.5. Serviciul militar

Consecinţă a demilitarizării şi neutralităţii Insulelor Åland, serviciul militar nu este obligatoriu pentru o persoană care are drept de domiciliu în Insule. Persoana în cauză poate, în loc să fie concentrată, să lucreze în compensaţie în serviciile de pilotaj şi faruri sau în alt post din administraţia civilă din Åland (Secţiunea 12 din Actul de Autonomie).

8. Concluzii

Garanţiile care există astăzi în Finlanda faţă de minorităţi sînt *pluridimensionale*. Ele se bazează pe diferitele nevoi ale grupurilor minoritare care trăiesc în Finlanda. Ele sînt de asemenea rezultatul circumstanţelor politice naţionale şi internaţionale, de-a lungul diverselor perioade din istoria Finlandei. Soluţiile la care s-a ajuns în Finlanda pot inspira soluţii şi în alte părţi ale lumii, oricum, nu fără a fi adaptate. Finlanda însăşi nu a optat pentru sistemul cantonal elveţian, aşa cum fusese propunerea unor grupuri în 1917, ci a reuşit să-şi creeze un model propriu. Experienţa finlandeză demonstrează că se pot găsi soluţii, chiar în situaţii în care conflictul armat nu e departe, dacă e mai puter nică dorinţa de a soluţiona lucrurile în pace (şi în conflictul Åland a existat riscul folosirii forţei). Dacă ålandezii ar fi întrebaţi astăzi dacă doresc să se unească cu Suedia, e foarte probabil că ar spune nu. În Suedia, cu greu s-ar bucura de aceleaşi drepturi şi privilegii pe care le au acum. ❑

Traducere de Alina Cadariu

NOTE:

1. Aceasta face parte din practica legală internaţională. Vezi de exemplu *Cazul greco-bulgar*, **PCIJ** (Permanent Court of Internaţional Justice), seria B, nr.17, Opinia consultativă din 31 iulie 1930, p. 21 şi urm.

2. Propunerile de a se declara bilingv nu au dus deocamdată la nici un rezultat.

3. Vezi Myntti, Kristian: *National Minorities and Minority Legislation in Finland*, în **The Protection of Ethnic and Linguistic Minorities in Europe**, Ed. Packer and Myntti,

Institutul pentru Drepturile Omului, Åbo 1993. Într-o privire generală a situației naționalității și religiei în Finlanda, guvernul finlandez se referea la faptul că celor două limbi li s-a conferit același statut, ca limbi naționale. Consiliul Ligii Națiunilor a considerat apoi că nu este necesar ca Finlanda să dea o declarație anume Ligii Națiunilor, angajîndu-se să asigure garanții minoritare suedezilor. **Official Journal** LoN din 1921, numerele 10–12, p. 1165 Vezi și **La situation juridique et les droits des minorités en Finlande. Documents publiés par le Ministère des Affaires étrangères**, Helsinki, 1921, p. 11.

4. Sammallahti, Pekka: *Saamelaisten alkuperästä*, în **Academia Scientiarium Fennica — Anuar 1990–1991**, pp.117–123, la p. 121.

5. Secțiunea 2 din **Actul Limbii Sami**. Vezi și Secțiunea 1(2) a Decretului din 1990 asupra Delegației (Parlamentului) Sami. Secțiunea 1(2) a Decretului original, din 1973 asupra Delegației Sami, dă următoarea definiție: „În acest Decret, un sami este o persoană care, ea însăși sau cel puțin unul dintre părinți sau bunici sînt atestați, conform recensămîntului populației realizat în 1962 de secția finlandeză a Consiliului Sami de Nord sau în alt fel, a fi învățat limba sami ca primă limbă."

6. Grönfors, Martti: *Blood Feuds Among Finnish Gypsies*, în *Research Reports of the Department of Sociology*, la Universitatea din Helsinki, nr. 213/1977, pp. 8–9.

7. Raportul 3:1900 al Comitetului. **Report from the Committee to Investigate the Gypsy Question in the Country**, Helsinki 1901. Imprimerie du Senat Imperial, pp.34–35.

8. Juutalaisuus Helsingssä: **Judiskt liv i Helsingfors. Helsigin Juutalainen Seurakunta**, Judiska Församlingen i Helsinfors, Helsinki/Helsingfors 1986.

9. Luukkanen, Merja: **Kohtaan epäluuloja ja ylemmyydentunnetta - venäläiset**, Katso ihmistä. Aineistovihko vuoden 1987 Vastuuviikkoa varten – 22–29.03.1987 (Împotriva prejudecăților și sentimentelor de superioritate – ruși). Seminar din 22–23.03.1987

10. Luukkanen crede că acum sînt cam 5000.

11. Informație primită de la Okan Daher, liderul Congregației Islamice.

12. Această părere a Partidului Popular Suedez consideră că o minoritate este întotdeauna „într-o poziție mai puțin favorizată".

13. Act nr. 148/1922, amendat de legile 141/1935; 10/1975; 599/1982; 517/1991 și 368/1995.

14. O asemenea „regulă de moderare" și o „regulă absolută" au fost adăugate „regulii relative" exprimate în procente, în scopul de a apăra caracterul bilingv al anumitor orașe și municipalități. Helsinki, capitala, cu o populație vorbitoare de suedeză de 7,5% a reușit să-și păstreze statutul bilingv datorită „regulii de moderare".

15. Decizia guvernamentală privind clasificarea limbilor în teritoriile/regiunile administrate de stat și în cele autoguvernate, 1993–2002. Decizie a Consiliului de Stat nr. 1111/1992.

16. Malax/Maalahti în departamentul Vaasa/Vasa (regiunea Ostrobothnia) și Västanfjärd și Iniö în județul Turku/Åbo și Pori/Björneborg (regiunea Turunmaa/Åboland).

17. Comisie departamentală = *Lääninhallitus/Länsstyrelse*. Acest organ administrativ de al doilea nivel mai este numit și „consiliu departamental" sau „guvern al provinciei".

18. **Spräklagen i korsdrag** 1994, p. 4; Liljeström, 1996.

19. Secțiunea 3(2) a **Actului Limbii**. Vezi totuși excepția de care se vorbește în Actul de Procedură Administrativă, nr. 599/1982.

20. Comisie departamentală = *Lääninhallitus/Länsstyrelse*. Acest organ administrativ de al doilea nivel mai este numit și „consiliu județean" sau „guvern al provinciei".

21. **Spräklagen i korsdrag** 1994, p. 23.

22. În Finlanda, termenul de „școală generală" se referă la învățămîntul obligatoriu de bază, între șapte și șaisprezece ani (clasele 1–9). Vezi Myntti, Kristian: **The Protection of Persons**

Belonging to National Minorities in Finland, publicaţiile Comitetului Consultativ pentru Probleme Internaţionale de Drepturi ale Omului, nr. 1, ed. a 3-a, Helsinki 1996, nr. 1, p. 3.

23. Secţiunea 6(3) a **Actului Şcolilor Generale**, Act. 27.05.1983/476.

24. Secţiunea 1(1) a **Decretului Şcolilor Generale**, 12.10.1984/18.

25. Ibid., Secţiunea 1(2).

26. v. Myntti, op. cit., n.12, p. 9.

27. Secţiunea 5(2).

28. Secţiunea 9(2) a **Actului nou privitor la Parlamentul Sami**.

29. **Amendamentul** 22.07.1991/1079.

30. **Decizia Parlamentului** din 19 dec. 1927.

31. **Decizia Parlamentului** din 22 oct. 1991.

32. 14.09.1990/848, **Amendamentul** nr. 28.06.1993/614.

33. Vezi **Declaraţia** nr. 8 din mai 1993, a Comitetului Constituţional, către Comitetul pentru Agricultură şi Silvicultură (Anexa la ordonanţa guvernamentală nr. 192/1992, p. 2) Comitetul s-a referit la raportul său nr. 12/1990 asupra ordonanţei 219/1990, care stipula obligativitatea de a-i audia pe sami în probleme de interes special pentru ei, în Actul Parlamentului din 1928 (azi secţiunea 52a), în care se spunea că sami trebuie audiaţi chiar în timpul etapelor pregătitoare de elaborare a legilor sau amendare a lor. Comitetul Constituţional a recurs astfel la o interpretare exhaustivă, pe cînd prevederea propusă fusese introdusă în actul care reglementa de fapt munca Parlamentului.

34. Vezi **Declaraţia** nr. 8, din 11 mai 1993, a Comitetului Constituţional al Parlamentului, către Comitetul pentru Agricultură şi Silvicultură, ca şi Raportul nr. 12 din 13 nov. 1990, asupra Ordonanţei Guvernamentale privind Revizuirea Actului Parlamentului.

35. **Raportul Comitetului pentru Revizuirea Legilor Electorale**, Raportul Comitetului, 1989:38, Ministerul Justiţiei, Helsinki 1989, pp. 76–78.

36. Ibid., pp. 78–79.

37. **Ordonanţa Guvernamentală** nr. 306/1990 către Parlament, privind Convenţia asupra Popoarelor Tribale şi Băştinaşe în Ţările Independente, aşa cum a fost adoptată la cea de-a 76-a sesiune a Conferinţei Generale a Organizaţiei Internaţionale a Muncii, p. 2.

38. Pentru textul **Rezoluţiei** din 24 iunie 1921 şi al Acordului, vezi capitolele 4 (Hannikainen) şi 7 (Myntti & Scheinin).

*

***Frank HORN** (n. 1945), a absolvit al Facultatea de Ştiinţe Juridice din Helsinki în 1968. Este director al Northern Institute for Environmental and Minority Law din cadrul Universităţii Lapone din Rovaniemi, Finlanda; vicepreşedinte al Minority Rights Group din Finlanda. Între 1993–1996 a fost membru al grupului de experţi ai Înaltului Comisariat pentru Minorităţi Naţionale, OSCE.*

Statutul Muntelui Athos în dreptul public elen

Charalambos K. Papastathis

I. Actul final al Acordului privind intrarea Republicii Elene în Comunitatea Economică Europeană include *Declarația Comună nr. 4 referitoare la Muntele Athos*, în care se afirmă: „Socotind că statutul special acordat Muntelui Athos, garantat de articolul 105 din Constituția Elenă, se justifică exclusiv pe baze de natură religioasă și spirituală, Comunitatea se va asigura că acest statut este luat în considerare în aplicarea și viitoarea elaborare a prevederilor legislative ale Comunității, în special în ceea ce privește privilegiile scutirii de taxe vamale, scutirea de impozite și dreptul de rezidență"[1].

Studiul de față analizează, în termeni foarte generali, acest „statut special" din punctul de vedere al dreptului public elen actual.

II. Cu toate că trăiau aici schimnici și înainte de această dată, se consideră că, pe *Peninsula Athos*, viața monastică organizată cenobitic datează din anul 963, cînd a fost ridicată Mănăstirea Marea Lavră[2]. În special după 963, dar și înainte, împărații bizantini aveau obiceiul să acorde comunității monastice, în ansamblu, precum și individual, diferitelor așezăminte și călugărilor privilegiile autoadministrării (legate de exercitarea puterii executive, legislative și judecătorești) deopotrivă cu alte privilegii de natură religioasă, financiară și militară. În același timp, Patriarhii Ecumenici ofereau Muntelui Athos protecție specială sub forma autoguvernării eclesiastice precum și sub cea a supunerii spirituale directe Sfîntului Scaun Patriarhal al Constantinopolului. Acest statut privilegiat a fost respectat chiar și după ce, în 1430, peninsula a fost cucerită de turci[3].

Muntele Athos nu a fost niciodată un stat suveran: el a fost parte a *territorium*-ului Imperiului Bizantin, apoi a celui Otoman, iar agenții autoguvernării sale erau investiți cu *potestas delegata*. Suveranitatea statală se limita, de regulă, la menținerea ordinii și la asigurarea aplicării mai cu seamă a reglementărilor financiare.

Toate ctitoriile şi toţi călugării, indiferent de provenienţa lor naţională, se bucurau de beneficiile acestui statut privilegiat. Muntele Athos a fost întotdeauna un centru spiritual pan-ortodox, locuit de călugării din întreaga lume ortodoxă. Acest fapt a existat mai cu seamă în a doua jumătate a secolului nouăsprezece, cînd, pe lîngă călugării din diferitele naţiuni ortodoxe ale Imperiului Otoman (albanezi, bulgari, greci, sîrbi) se aflau aici foarte mulţi şi din ţări ortodoxe precum Bulgaria, Georgia, Grecia, Muntenegru, România, Rusia şi Serbia. Regimul Muntelui Athos a căpătat pentru prima dată protecţie internaţională în 1878[4]. Tratatul de la San Stefano (1878) recunoştea şi proteja acest regim, dar numai în ceea ce-i privea pe călugării ruşi[5]. Tratatul de la Berlin (1878), care a luat locul celui de la San Stefano, recunoştea şi el validitatea statutului Muntelui Athos în forma sa existentă şi extindea protecţia asupra tuturor călugărilor, indiferent de provenienţa lor naţională[6].

În timpul Primului Război din Balcani (1912), marina elenă a eliberat Peninsula Athos, punînd astfel capăt dominaţiei otomane. A urmat apoi o veritabilă controversă privind cine s-ar cuveni să deţină suveranitatea statală asupra Muntelui Athos. Datorită intereselor Rusiei, Convenţia Ambasadorilor de la Londra (1913) a avut drept rezultat autonomia Muntelui Athos[7]. Totuşi, Tratatele de Pace de la Bucureşti (iulie–august 1913), Atena (noiembrie 1913) şi Neuilly-sur-Seine (1919) îl includeau în teritoriul elen şi nu pomeneau nimic de vreun statut autonom. În cele din urmă, Tratatele de la Sèvres (1920) şi Lausanne (1923) validau suveranitatea teritorială şi personală a Greciei asupra Athosului. Articolul 13 al Tratatului special de la Sèvres privind protecţia minorităţilor din Grecia (care a fost inclus în cel de-al şaisprezecelea protocol al Tratatului de la Lausanne) apăra drepturile şi libertăţile minorităţilor monastice ne-greceşti[8], fapt prin care se relua în principiu prevederile paragrafului 8 al articolului 62 din Tratatul de la Berlin.

III. *În consonanţă cu evoluţia evenimentelor pe plan internaţional, statul elen a făcut eforturi susţinute pentru:*

1. a întocmi o nouă reglementare pentru Muntele Athos care să înlocuiască Reglementările Athonite Generale din 1911–1912. Analiza întreprinsă în acest sens a avut ca rezultat redactarea, în 1924, de către o comisie athonită, a Cartei Muntelui Athos (CMA) care, odată votată de autorităţile athonite competente, a fost ratificată de statul elen prin Hotărîrea Legislativă (HL) din 10/16 septembrie 1926. CMA şi HL au intrat în vigoare în ziua imediat următoare adoptării Constituţiei, adică 4 iunie 1927; şi

2. a apăra prin mijloace constituţionale regimul existent de secole. Articolele 109–12 ale Constituţiei din 1927 conţineau într-adevăr prevederi prin care era recunoscut statutul privilegiat în general al Muntelui Athos, iar aceste prevederi se regăsesc în articolul 103 al Constituţiei din 1952 şi în articolul 105 al Constituţiei din 1975, acesta din urmă în vigoare şi astăzi.[9]

Statul elen întotdeauna a recunoscut şi protejat statutul existent al Muntelui Athos, căruia i-a adăugat din cînd în cînd reglementări atît din motive religioase, cît şi ideologice, precum şi dintr-un simţ al responsabilităţii provenite din obligaţiile sale faţă de Athos ce decurgeau din dreptul internaţional. Acest tratament special nu se află în contradicţie cu *principiul* constituţional al egalităţii (articolul 4) de vreme ce acesta stipulează un tratament identic sau egal pentru toate persoanele în circumstanţe identice sau similare.

În ceea ce priveşte natura CMA, Constituţia susţine că această Cartă este legea care stabileşte în detaliu autorităţile athonite şi modalitatea lor de operare. CMA-ul este o lege cu o putere oficială superioară altor legi ale Republicii Elene: nici una din prevederile ei nu poate fi modificată sau abrogată de dreptul comun. O astfel de schimbare trebuie elaborată şi votată de reprezentanţii tuturor mănăstirilor athonite şi ratificată de Patriarhia Ecumenică şi de Parlamentul elen.

În plus, Consiliul de Stat (care este instanţa executivă supremă a Greciei) a decis că orice modificări ale CMA trebuie menţionate explicit în eventuala nouă lege. Cu alte cuvinte, nu este suficient, cum se întîmplă de obicei în drept, să se includă pur şi simplu o clauză prin care orice prevedere anterioară, specială ori generală, este acum abrogată[10].

IV. *Constituţia recunoaşte şi protejează statutul de veacuri al Muntelui Athos.* Această protecţie cunoaşte trei forme: 1. prevederi concrete de natură specială; 2. prevederi concrete de natură generală; 3. autorizarea legislatorului comun (adică a parlamentului) de a reglementa anumite chestiuni concrete.

1. Prima categorie cuprinde autoguvernarea şi un spectru larg de chestiuni legate direct de ea, cum ar fi demarcarea teritoriului Muntelui Athos şi subordonarea lui puterii de stat elene; inalienabilitatea teritoriului peninsulei care este împărţit exclusiv între mănăstirile de sine stătătoare; directa jurisdicţie spirituală a Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului; interzicerea oricărei schimbări în sistemul administrativ, a numărului mănăstirilor dominante (douăzeci); ordinii lor ierarhice şi a poziţiei lor în relaţie cu domeniile subordonate lor; procesul elaborării, votării şi ratificării CMA; rezervarea supravegherii supreme a puterilor spirituale ale Patriarhiei Ecumenice, iar a problemelor adminsitrative statului, care răspunde de asemeni de ordinea şi siguranţa publică (articolul 105, paragrafele 1–4).

2. Prevederile concrete de natură generală sînt cuprinse în paragrafele 3 şi 4 ale articolului 105 şi se referă, consider eu, la orice fel de privilegiu care a fost vreodată recunoscut sau acordat, indiferent dacă el are sau nu legătură cu autoadministrarea. Consiliul de Stat susţine că protecţia constituţională se referă numai la acele prevederi privind statutul Athosului care sînt legate de autoadminsitrare[11]. Ezit să accept această opinie. Este, într-adevăr, clar că prezicerile paragrafelor 1 şi 2 ale articolului 105, care privesc „καθεστωζ"

(statutul) Muntelui Athos, se limitează la contextul autoadministrării sale („... [acesta], în concordanţă cu vechiul său statut privilegiat este o parte autoguvernantă"), însă, în paragrafele 3 şi 4, Constituţia foloseşte termenul „καθεστωτα" (orînduieli) şi stipulează că definirea lor în detalii şi modalitatea operării lor este realizată de CMA. În plus, acesta stabileşte de asemenea, cu exactitate ce autorităţi vor efectua supravegherea ultimă a îndeplinirii lor întocmai. Cu alte cuvinte, eu consider că paragrafele 1 şi 2 cuprind prevederi speciale ce garantează autoadministrarea completă (atît ca posibilitate, cît şi ca realitate), în timp ce paragrafele 3 şi 4 cuprind o dispoziţie generală care asigură posibilitatea atît a autoadministrării (laolaltă cu prevederile paragrafelor 1 şi 2) cît şi a oricărei alte reglementări ce a fost vreodată legiferată în legătură cu Muntele Athos. În acelaşi timp, aceeaşi prevedere asigură actualizarea acestor reglementări, dar numai parţial, întrucît Constituţia atribuie stabilirea lor în detaliu CMA-ului care este o lege cu autoritate oficială superioară. După cum se arată în articolul 188 al CMA, aceste reglementări provin din numeroase izvoare juridice străvechi precum chrisobulele bizantine (decrete imperiale), carte (Τνπικα), urice (decrete patriarhale), firmane sultăneşti, precum şi reglementări generale emise de vechi constituţii şi autorităţi monastice. Consider, din acest motiv, că reglementările privilegiate ale CMA (fie că ele sînt complet sau parţial favorabile sau nefavorabile Muntelui Athos şi locuitorilor săi): i) nu pot fi abolite sau modificate de un act legislativ unilateral al statului elen, ii) nu pot fi abrogate de vreo revizuire a CMA fără a fi înlocuite de altele, iii) conţinutul lor poate fi modificat prin revizuirea CMA în măsura permisă de tradiţia legislativă athonită garantată, dar, prin ordinea constituţională, în acest caz nu pot fi ignorate anvergura şi tipul diferitelor prevederi privilegiate.

Socotesc că în acestă direcţie este orientată Declaraţia Comună nr. 4 a Acordului privind intrarea Republicii Elene în Comunitatea Economică Europeană. În interpretarea Declaraţiei Comune, articolul 105 din Constituţia elenă recunoaşte întreaga sferă a statutului special al Muntelui Athos — nu doar în ceea ce priveşte autoadminsitrarea — şi merge mai departe considerînd scutirea de taxe vamale şi impozite precum şi dreptul de rezidenţă drept manifestări ale acestui statut. Prevederile generale şi speciale referitoare la Muntele Athos sînt descrise în sursele legislative athonite ca „καθεστωτα" (orînduieli), „προνομια" (privilegii), „ασνδοσιαι" (scutiri) şi „πλεονεκτηματα" (beneficii).

Cea mai mare parte a acestor practici nu sînt cuprinse în CMA şi HL. Areopagul (Curtea civilă supremă Greciei) şi teoria juridică actuală împărtăşeşte ideea că prevederile şi practicile care au fost stabilite în trecutul îndepărtat, dar care nu sînt incluse în CMA sau HL, rămîn valide dacă nu au fost abrogate explicit (la data la care i s-a acordat Muntelui Athos pentru prima dată protecţie constituţională (prin Constituţia din 1927)[12]. În opinia mea, în CMA, conform art. 188 paragraful 2, prevederile şi practicile legate de aceste orînduieli pot fi scrise sau rescrise. Dar în cazul în care asemenea surse juridice nu au fost instituite

sau în care au fost instituite, iar mai apoi aborgate ori nu au fost aplicate întrucît pierduseră deja *opinio-juris* la vremea intrării în vigoare a Constituţiei din 1927, sînt aplicate canonul ortodox general sau legea eclesiastică elenă.

Astfel, chiar şi reglementările care au fost, în diferite perioade, instituite în legătură cu comunitatea monastică, aşezămintele şi călugării Muntelui Athos, dar care nu au fost incluse în CMA sau HL, rămîn în continuare valide atîta timp cît: i) nu au fost abrogate explicit sau implicit cînd i s-a acordat pentru prima oară protecţie CMA, HL, sau articolului 105 din Constituţie. Protecţia acordată Muntelui Athos prin prevederi constituţionale explicite (atît protecţia concretă legată de proporţiile şi esenţa autoguvernării sale, cît şi protecţia generală legată de anvergura orînduielilor sale generale) blochează legislativul comun şi rămîne valabilă chiar dacă se întîmplă să contravină altor prevederi ale Constituţiei.

3. Protecţia constituţională se extinde de asemeni şi asupra altor domenii care sînt enumerate în paragraful 5 al articolului 105. Acestea sînt drepturile şi îndatoririle guvernatorului (reprezentantul statului elen pe Muntele Athos), puterea judecătorească a autorităţilor monastice şi privilegiile vamale şi de impozitare ale Muntelui Athos. Constituţia stipulează că stabilirea lor revine dreptului comun. Protecţia constituţională se limitează aici la: i) asigurarea existenţei drepturilor şi îndatoririlor guvernatorului; ii) exercitarea puterii judecătoreşti de către autorităţile monastice; iii) acordarea de scutiri financiare de către stat. Întinderea acestor reglementări ţine însă de domeniul legislaţiei comune în conformitate cu sancţionarea constituţională.

V. *Puterea executivă*. Puterea executivă a Muntelui Athos constă în autoguvernare de gradul unu şi doi.

Autoguvernarea de gradul unu este exercitată de mănăstirile de sinestătătoare[13] care sînt douăzeci la număr. Acest număr nu poate fi schimbat, precum nici nu poate fi schimbată ordinea lor ierarhică una faţă de alta şi nici rangul lor faţă de domeniile dependente (schituri, chilii, sihăstrii). Mănăstirile sînt fie cenobitice, fie idioritmice după felul în care îşi duc viaţa membrii lor. Într-o mănăstire cenobitică totul este comun; călugării împart un fel comun de viaţă şi nu deţin nici o proprietate personală. Călugărilor dintr-o mănăstire idioritmică le este îngăduit să se susţină din resurse personale, să deţină o avere proprie de care să dispună cum doresc (dar nu printr-un act de *mortis causa*). Sistemul idioritmic a luat fiinţă la începutul secolului al XV-lea. Mănăstirile se pot schimba din idioritmice în cenobitice, dar nu şi vice versa. Astăzi, nouăsprezece dintre ele sînt cenobitice şi doar una idioritmică (Pantocrator). Mănăstirile cenobitice sînt conduse de stareţ (egumen — Ηγουμενος) şi de Sfîntul Bătrînilor (Γεροντια); mănăstirea idioritmică de Sfatul Căpeteniilor (Συναξιζ των Προιοταμενων).

Fiecare mănăstire îşi elaborează şi votează propriul Regulament Interior pe care se bazează autoguvernarea sa. Regulamentul are în vedere viaţa în interiorul mănăstirii, conducerea mănăstirii, alegerea reprezentanţilor ei şi administrarea averii ei. Fiecare mănăstire supune Regulamentul spre aprobare Sfîntului Sobor, iar acest Regulament trebuie să fie în consonanţă cu Constituţia, cu CMA şi cu diferitele practici ale statului privilegiat. Fiecare mănăstire îşi alege conducătorii şi administratorii fără nici o intervenţie din partea altor autorităţi athonite ecleziastice sau statale. Înalţii funcţionari astfel aleşi conduc mănăstirea, îi administrează proprietatea şi, de asemeni, constituie un tribunal de primă instanţă fără vreun amestec sau intervenţii din afară.

Autoguvernarea de gradul doi este exercitată pe întreaga peninsulă şi asupra tuturor persoanelor aflate aici, fie ele călugări, preoţi, ori mireni. Membrii organelor comunitare ale autoguvernării de gradul doi: i) sînt aleşi de către mănăstiri fără amestecul patriarhiei sau statutului; şi ii) sînt singurele organizaţii în măsură să se ocupe de orice chestiune legate exclusiv de Muntele Athos.

Sfîntul Sobor (Ιερα Κοινοτηζ) este principalul organ al autoguvernării de gradul doi. El îşi sediul în capitala Muntelui Athos, Karie, şi are în componenţă douăzeci de mebri, fiecare dintre reprezentînd o mănăstire de sine stătoare. Mandatul lor este de un an, dar poate fi reînnoit în nenumărate rînduri. Guvernatorul, reprezentantul statului elen, poate lua parte la întrunirile Soborului, dacă este invitat, în calitate de consultant. Puterea executivă a comunităţii monastice revine Sfîntului Sobor, ca organism permanent suprem. El funcţionează şi ca tribunal (vezi VII).

Organul executiv al Sfîntului Sobor este Sfînta Epitropie (Ιερα Επιστασια) ce cuprinde patru călugări aleşi în fiecare an din patru mănăstiri diferite, prin rotaţie. Aceasta înseamnă că fiecare mănăstire este reprezentată o dată la cinci ani[14]. Mai-marele celor patru este cunoscut ca Πρωτεπιοτατηζ sau Πρωτοζ (=„întîiul") şi are în grija sa treburile Sfîntului Sobor. Pe lîngă faptul că este organul executiv al Sfîntului Sobor, Sfînta Epitropie îndeplineşte şi îndatoriri specifice anumitor autorităţi de stat, şi anume cele ale puterii poliţieneşti şi ale tribunalului de poliţie. Totodată, de competenţa ei sînt problemele municipale: Sfînta Epitropie este răspunzătoare de menţinerea salubrităţii oraşului Karie şi de întreţinerea drumurilor; ea asigură iluminatul public; efectuează controale sanitare; fixează preţul alimentelor din magazinele şi restaurantele din Karie; se asigură că atît călugării cît şi mirenii se poartă cu decenţă şi bunăcuviinţă, prin interzicerea purtărilor turbulente, cîntecelor laice, jocurilor de noroc, călăritului şi fumatului pe străzile principale; interzice magazinelor să deschidă în timpul vecerniei, duminica sau în sărbătorile oficiale; interzice vînzarea cărnii precum şi prepararea sau consumul în public al mîncărurilor care nu sînt de post în zilele de miercuri, vineri şi a celorlalte zile de post; îi expulzează pe preoţii şi călugării ne-athoniţi şi pe mirenii care se poartă necuviincios. Sfînta Epitropie

are în comanda sa forţa de poliţie athonită şi, dacă este necesar, poate să facă apel la forţa de poliţie a statului (CMA art. 37). Delictele minore comise în Karie de călugări sau mireni intră sub incidenţa Codului Penal Comun (CMA articolul 40) impunîndu-li-se călugărilor (portivit HL art. 7, CMA art. 71) pedepsele indicate de legea canonică sau o amendă constînd într-un dar către Biserica Protaton din Karie — o cantitate determinată de ceară sau ulei, iar mirenilor o detenţie de una pînă la treizeci de zile sau o amendă de pînă la 1.200 de drahme şi/sau expulzarea din peninsulă. Sentinţele de detenţie sînt ispăşite în sediile de poliţie ale statului. Sfînta Epitropie asigură, de asemeni, serviciile poştale pentru corespondenţă Sfîntului Sobor (CMA art. 37). Ea le eliberează pelerinilor permisele (διαμονητηριον) necesare vizitării peninsulei — problemă asupra căreia vom reveni. Tot ea este cea care administrează „Fondul Comun", care este alcătuit din contribuţiile mănăstirilor şi din care sînt întreţinute Biserica Protaton şi şoseaua ce leagă Karie de portul său, Dafne. Din acelaşi fond sînt plătiţi angajaţii Sfîntului Sobor şi forţa de poliţie ahtonită. Fiecare cheltuială trebuie să fie susţinută de o decizie a Sfîntului Sobor (CMA 35 şi 36).

Mai există alte două organe ale autoguvernării, care, spre deosebire de cele precedente, nu sînt permanente. Adunarea Bianuală Extraordinară a Celor Douăzeci (Εχτακτοζ Δισενιανσια Εικοσαμεληζ Συνυαξιζ) are în componenţă stareţii mănăstirilor cenobitice şi unul dintre capii mănăstirii idioritmice. Ea se întruneşte de două ori pe an pentru a vota Prevederile Regulatoare ale Muntelui Athos şi pentru a acţiona în calitatea de Curte Specială (vezi VII). Celălalt organ ne-permanent al autoguvernării este Dubla Adunare Extraordinară (Εκτακτοζ Διπλη Συναξιζ), care este alcătuită din toţi membrii Sfîntului Sobor şi cîte un reprezentant al fiecărei mănăstiri, ceea ce înseamnă că ea are patruzeci de membri. Existenţa ei nu este reglementată de CMA sau HL şi, din această cauză, s-a pus la îndoială legitimitatea ei[15]. Personal, nu pot fi de acord cu acest punct de vedere, care oricum nu a triumfat în practică. Dubla Adunare Extraordinară s-a întrunit în repetate rînduri în trecut şi continuă să funcţioneze şi astăzi. Ea este organul care a votat CMA în 1924. Ocazional, a fost convocată de Sfîntul Sobor pentru a repeta chestiuni importante. Cu alte cuvinte, ea exista cînd au intrat în vigoare prevederile constituţionale privind Muntele Athos, în 1927. Ca urmare, indiferent că ea este sau nu inclusă *expressis verbis* în reglementările Constituţiei, CMA sau HL, bazele ei nu pot fi contestate tocmai pentru că ea face parte din rînduielile Muntelui Athos. Oricum, CMA şi HL nu includ sau nu reglementează toate instituţiile Muntelui Athos.

Întrebarea care se pune acum este: cum poate fi menţinut şi garantat acest *status quo*? Există vreo autoritate care să intervină dacă sau cînd organele autoguvernării depăşesc limitele competenţei lor, şi dacă da, care este aceasta? Există doi agenţi de control: guvernatorul Muntelui Athos şi Patriarhia Ecumenică.

Guvernatorul este un înalt funcţionar al guvernului şi îşi are reşedinţa în Karie. El dă socoteală Ministerului de Afaceri Externe. Este investit cu autoritate publică, fără să fie însă un agent al autoguvernării athonite. Din acestă cauză socotesc drept inexactă folosirea în Constituţie a termenului de guvernator (διοικητης). În cazul în care ar fi revizuită Constituţia, s-ar cuveni într-adevăr întocmirea acestui termen.

Constituţia îl însărcinează pe guvernator să garanteze respectarea îndeaproape, din punct de vedere administrativ, a rînduielilor Muntelui Athos. Guvernatorul îşi exercită responsabilităţile: 1. în stadiul luării deciziilor, luînd parte la şedinţele Sfîntului Sobor, dacă acesta i-o solicită; şi 2. după ce deciziile au fost luate, cînd îi revine verificarea legalităţii acţiunilor propuse de organele autoguvernării. Dacă descoperă că vreuna din decizii contravine orînduielilor, CMA-ului, sau altor reglementări, el atrage atenţia Sfîntului Sobor asupra acestui fapt. Dacă Sfîntul Sobor nu este de acord cu aprecierea situaţiei în aceşti termeni, guvernatorul cere îndrumarea Ministerului Afacerilor Externe. Acţiunile guvernatorului sînt supuse controlului Consiliului de Stat[16] cum sînt şi acţiunile factorilor athoniţi cu excepţia celor legaţi de adminsitraţia internă de pe Muntele Athos. Jurisprudenţa Consiliului de Stat consideră că problemele interne cuprind toate relaţiile dintre aşezămintele monastice şi dintre călugării înşişi precum şi relaţiile lor cu autorităţile monastice şi cu Sfîntul Sobor[17].

Cel de-al doilea factor de control este Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, a cărei jurisdicţie reglementează problemele de natură spirituală. Totodată, Patriarhia ratifică prevederile regulatoare ale Adunării Bianuale Extraordinare a Celor Douăzeci referitoare la probleme spirituale precum şi orice hotărîre de trecere a unei mănăstiri idioritmice la sistemul cenobitic; patriarhia eliberează preoţilor permise pentru a merge pe Muntele Athos şi a oficia aici; ea acordă scrisori de recomandare cărturarilor care doresc să studieze în arhivele şi bibliotecile de aici. Patriarhia trebuie să fie informată asupra alegerii, demisiei sau demiterii egumenilor, epitropilor şi membrilor organizaţiilor monastice. Împreună cu Sinodul Patriarhal, Patriarhia formează un tribunal athonit (vezi VII).

VI. *Puterea legislativă.* Pe Muntele Athos puterea legislativă se manifestă prin: 1. CMA; 2. legile menţionate în paragraful 5 al articolului 105 din Constituţie; şi 3. Dispoziţiile Regulatoare.

1. CMA este elaborat şi votat de cele douăzeci de mănăstiri de sine stătătoare de pe Muntele Athos sau, cu alte cuvinte, de Sfîntul Sobor (Constituţie, articolul 105, paragraful 2, secţiunea b). În elaborarea CMA, joacă un rol important şi guvernatorul, dar el nu are drept de vot. După ce este votat, CMA este încredinţat Patriarhiei Ecumenice şi Parlamentului Elen pentru a fi ratificat. Întrucît paragraful 4 al articolului 105 din Constituţie stipulează că respectarea întocmai a orînduielilor Muntelui Athos se află, în ce priveşte aspectele religioase, sub

supravegherea Patriarhiei Ecumenice, iar în ce priveşte aspectele adminsitrative, sub cea a statului elen, sînt îndemnat să cred că ratificarea CMA de către Patriarhie are în vedere prevederile referitoare la chestiuni religioase, iar ratificarea sa de către parlament, pe cele legate de chestiuni adminsitrative.

2. După cum am arătat deja (vezi IV, 3), articolul 105, paragraful 3 din Constituţie stipulează şi garantează existenţa: i) drepturilor şi îndatoririlor guvernatorului; ii) puterii judecătoreşti exercitate de autorităţile athonite; şi iii) privilegiilor vamale şi de impozitare acordate de statul elen din Muntele Athos. Însă anvergura acestor privilegii nu este determinată de Constituţie sau de CMA, ci de legile obişnuite votate de parlamentul elen.

3. Dispoziţiile sînt elaborate şi votate de Adunarea Bianuală Extraordinară a Celor Douăzeci care constituie „organul legislativ şi judecătoresc suprem al Muntelui Athos" (CMA art. 43 şi 45). Dispoziţiile Regulatoare sînt elaborate pentru a reglementa diferite probleme concrete din CMA sau HL, precum şi altele, ce nu sînt legiferate prin aceste documente. Ele sînt aduse la cunoştinţa guvernatorului şi a ministrului de resort, iar cele legate de chestiuni religioase sînt supuse spre aprobare Patriarhiei Ecumenice. Atît ministrul cît şi Patriarhia pot acorda sau refuza ratificarea Dispoziţiilor Regulatoare, dar nu pot să le modifice.

VII. *Puterea judecătorească.* Problemele privind puterea judecătorească sînt reglementate de prevederile CMA şi HL. Tribunalele athonite au competenţă civilă, penală şi ecleziastică[18].

Instanţele judecătoreşti athonite sînt: 1. Tribunalele monastice (adică, în mănăstirile cu regim cenobitic, Sfatul Bătrînilor şi stareţul, iar în cele idioritmice, Sfatul Căpeteniilor); 2. Sfîntul Sobor; 3. Sfînta Epitropie şi 4. Patriarhia Ecumenică împreună cu Sinodul Patriarhal care au însă dreptul de a-şi delega competenţa în acest domeniu unui tribunal special compus dintr-un exarhat de trei membri (mitropoliţi patriarhali de pe Muntele Athos) şi din Adunarea Bianuală Extraordinară a Celor Douăzeci.

Litigiile de drept subiectiv care pot soluţionate de tribunalele athonite sînt cele care apar în legătură cu 1. hotarele terenurilor diferitelor mănăstiri, şi 2. „ομολογα" (convenţii), înţelegeri scrise încheiate între mănăstiri şi domeniilor lor dependente în legătură cu folosirea terenului din peninsulă.

Judecătoria monastică este cea care soluţionează litigiile dintre două sau mai multe domenii dependente de mănăstiri respective. Sfîntul Sobor este atît un tribunal de primă instanţă cît şi o curte de apel. Ca tribunal de primă instanţă, Sfîntul Sobor se ocupă de: 1. litigiile dintre mănăstiri legate de hotarele acestora, 2. litigiile legate de „convenţia" dintre o mănăstire şi unul dintre domeniile sale dependente, şi 3. litigiile dintre domeniile dependente a două sau mai multe mănăstiri. În calitate de curte de apel, Sfîntul Sobor se ocupă de contestaţiile

făcute împotriva deciziilor judecătoreşti monastice. Patriarhia Ecumenică (sau Tribunalul Special) are funcţia de curte de apel pentru contestaţiile împotriva deciziilor Sfîntului Sobor. Toate celelalte litigii, care survin între aşezămintele athonite şi care ţin de domeniul dreptului subiectiv, sînt aduse în faţa curţilor civile ale statului: în faţa Tribunalului de Primă Instanţă din Chalkidiki, iniţial, iar, ulterior, în faţa Curţii de Apel din Salonic.

Delictele şi crimele capitale comise sub incidenţa dreptului penal general sînt judecate în curţile penale de stat din Salonic. Muntele Athos se bucură de un privilegiu special în această privinţă: anchetele corespunzătoare sînt realizate chiar pe Muntele Athos şi în prezenţa, pe durata întregii lor desfăşurări, a unui membru al Sfintei Epitropii.

Abaterile ce ţin de domeniul dreptului penal general, ultrajele la adresa colectivităţii sau a ordinii, comise pe Muntele Athos de călugări, feţe bisericeşti sau mireni, sînt judecate de curţile athonite: de judecătoria monastică dacă abaterea a fost comisă în incinta unei mănăstiri, iar, dacă ea a fost comisă în Karie, de către Sfînta Epitropie.

Abaterile canonice (eclaziastice sau disciplinare) comise de călugării athoniţi sînt de competenţa judecătoriei mănăstirii în cauză, cu excepţia abaterilor care implică răspopirea — lucru valabil pentru acela dintre călugări care sînt în acelaşi timp preoţi hirotonisit (hierocălugări). Sfîntul Sobor are funcţia de curte de apel împotriva deciziilor judecătoreşti monastice. Plîngerile împotriva sentinţelor Sfîntului Sobor sînt cercetate de Patriarh şi Sinod (sau Tribunalul Special). Dacă este hierocălugăr, iar abaterea sa este pasibilă de răspopire, acuzatul este judecat în instanţa primă şi în instanţa de apel de către Patriarh şi Sinod, rolul Sfîntului Sobor limitîndu-se la investigarea cazului. Afară de aceasta, dacă o faţă bisericească sau un călugăr ne-athonit comite o abatere canonică pe Muntele Athos, investigaţiile sînt conduse de Sfîntul Sobor, care înaintează apoi dosarul autorităţii ecleziastice în a cărui subordine se află acuzatul.

VIII. Pe lîngă *autoguvernarea* în sensul cel mai larg al cuvîntului, statul elen recunoaşte Muntelui Athos alte numeroase privilegii (în Constituţie, CMA, HL, şi în alte legi). Întrucît studiul de faţă se concentrează asupra dreptului de rezidenţă, privilegiilor de scutire de taxe vamale şi impozite, menţionate în Declaraţia Comună nr. 4 a Actului Final al Acordului privind intrarea Republicii Elene în Comunitatea Economică Europeană, mă voi limita la enumerarea diferitelor alte privilegii:

1. Teritoriul întregii peninsule (inclusiv litoralul) este proprietatea inalienabilă a celor douăzeci de mănăstiri de sine stătătoare şi este împărţit exclusiv între acestea (Constituţie, art. 5, paragraful 2, CMA art. 2).

2. Ocrotirea averilor imobiliare moştenite de fiecare mănăstire revine mănăstirilor înseşi (HL art. 2).

3. Numai Sfîntul Sobor, mănăstirile şi schiturile pot deţine sigilii proprii (CMA art. 25, 31 şi 172).

4. Este interzisă constituirea de societăţi pe peninsulă (CMA art. 183).

5. Călugării şi novicii sînt scutiţi de serviciul militar (CMA art. 93, HL art. 38, Legea 1763/1988, art. 6, paragraful 1, secţiunea iii).

6. Documentele Sfîntului Sobor precum şi cele trimise Sfîntului Sobor de mănăstiri şi de domeniilor lor dependente trebuie să fie redactate în limba greacă (CMA art. 26), celelalte documente pot fi redactate în orice limbă doresc mănăstirile şi domeniile lor dependente.

7. Numai Sfîntul Sobor poate instala tiparniţe pe peninsulă (CMA art. 180).

8. Dacă un mirean moare pe Muntele Athos, fără să îşi fi făcut testamentul şi fără să aibă moştenitori, bunurile şi banii pe care îi are aici sînt moşteniţi de Sfîntul Sobor sau de mănăstirea în care a decedat şi care ţine în acest caz locul statului (CMA art. 179).

9. Pot fi făcute colecte de bani numai cu îngăduinţa Sfîntului Sobor şi numai în scopuri religioase, educative sau de caritate (CMA art. 185).

10. Orice fel de prozelitism sau propagandă sînt interzise sub pedeapsa expulzării de pe peninsulă (CMA art. 184).

11. Pădurile peninsulei nu intră sub incidenţa legislaţiei forestiere a statului elen (CMA art. 169).

12. Este interzisă vînzarea pe Muntele Athos a icoanelor şi a obiectelor de artizanat care nu au fost făcute aici; este de asemeni interzisă pe peninsulă realizarea de icoane şi obiecte de artizanat de către mireni (CMA art. 174).

13. Proprietatea funciară nu poate fi vîndută pe peninsulă, ci numai schimbată între mănăstiri (CMA art. 100).

14. Sfîntul Sobor şi mănăstirile nu contribuie la diferitele fonduri de asigurarea socială pentru funcţionarii şi muncitorii lor laici (Legea 1759/1989, art. 4, paragraful 1).

15. Nu este permisă prescripţia achizitivă a averilor mănăstirilor de către o a treia parte (Hotărîrea Legislativă din 22 aprilie 1926); această prevedere este valabilă, de fapt, pentru toate mănăstirile, fie că sînt sau nu athonite.

16. Călugării (ca toţi călugării din Grecia, de altfel) sînt asiguraţi de Societatea Agrariană de Asigurare de la care ei beneficiază de asistenţă medicală şi pensii (Legea 4169/1961).

17. Republica Elenă oferă mănăstirilor o subvenţie anuală: în 1924, aproximativ 200.000 de acri de pămînt au fost expropriaţi în folosul refugiaţilor din Asia Mică, iar, întrucît statul nu a avut la acea vreme posibilitatea de a despăgubi mănăstirile, s-a căzut de acord asupra unei subvenţii anuale. Legea 1166/1981 prevede ca această subvenţie să nu fie mai mică de 33.000.000 de drahme.

18. Legea 1198/1981 a pus bazele Centrului de Conservare a Moştenirii Muntelui Athos, aflat în subordinea statului şi cu sediul în Salonic (Ministerul Macedoniei şi al Traciei). Centrul realizează pe peninsulă diferite lucrări de construcţii finanţate de statul elen şi de Comunitatea Economică Europeană.

IX. Să trecem acum la *scutirile de taxe vamale şi impozite*[19] şi la restricţiilde asupra dreptului de rezidenţă, care sînt menţionate explicit în Declaraţia Comună din Acordul privind intrarea Greciei în Comunitatea Economică Europeană.

Articolul 105, paragraful 5 din Constituţie garantează privilegiile financiare ale Muntelui Athos şi împuterniceşte legea să le determine anvergura. Aceasta nu violează principiul egalităţii impozitării (Constituţie articolul 4, paragraful 5) deoarece aceleaşi principiu recunoaşte anumite excepţii care servesc interesului general. Privilegiile vamale ale Muntelui Athos precum şi mare parte din cele de impozitare îi vizează în mod direct pe călugări: proporţiile generale ale unor privilegii sînt determinate pe baza numărului locuitorilor peninsulei, în timp ce alte privilegii sînt instituite pentru beneficiul direct al călugărilor.

Privilegiile scutirii de taxe vamale constă în:

1. Scutirea de vamă a oricăror bunuri importate pe Muntele Athos pentru mănăstiri şi alte aşezăminte se poate ridica anual la o valoare totală de o mie de unităţi monetare oficiale („μεταλλικη δραχμη") pentru fiecare călugăr (CAM art. 167, HL art. 2, i). Bunurile trebuie să fie importate de reprezentanţii autoguvernării athonite (nu de comercianţi sau vizitatori). În momentul de faţă, unitatea monetară oficială a scutirii de vamă a Muntelui Athos este echivalentă cu valoarea curentă trei drahme[20]. O scutire anuală de 3.000 de drahme (1$ USA = aproximativ 245 de drahme în 1996) este departe de a fi satisfăcătoare, mai ales dacă avem în vedere costul ridicat al transportului atît către, cît şi peninsulă.

2. Scutirea de vamă a produselor forestiere şi a altor produse exportate de pe Muntele Athos CMA 168, paragraful 1). Produsele menţionate trebuie să fie de fabricaţie athonită, iar exportarea lor trebuie să fie realizată de aşezămintele de pe peninsulă.

Privegiile de impozitare ale Muntelui Athos constau în scutirea lăcaşurilor sau a călugărilor sau a amîndurora de obligaţia de a plăti diferite impozite. Acestea sînt:

1. Impozitul pe proprietatea imobiliară (Legea 1299/1982, articolul 21, paragraful 2, secţiunea 3 şi 11).

2. Impozitul pe transferul proprietăţii imobiliare (în afara peninsulei): o scutire de 100% dacă atît vînzătorul cît şi cumpărătorul sînt persoane juridice religioase în dreptul public sau privat şi o scutire de 50% dacă numai una din părţi constituie o asemenea persoană (Legea 1587/1950, art. 4, paragraful 1, II, secţiunea 6 şi art. 6).

4. Impozitul pe donaţiile de bunuri imobiliare, bani şi proprietăţi imobiliare (Hotărîrea Legislativă 118/1973, art. 43, paragraful 1, secţiunea 1 şi 3).

5. Impozitul pe succesiune (Hotărîrea Legislativă 118/1973, art. 25, paragraful 1, secţiunea 2).

6. Donaţiile către mănăstirile Muntelui Athos sînt scăzute din venitul impozabil al donatorului (Hotărîrea Legislativă 3223/1955, art. 4, 7, iv, în forma amendată de Legea 1828/1989).

7. Pescuitul în largul Peninsulei Athos este scutit de orice taxe cît timp este realizat în scopul propriei întreţineri a călugărilor (CMA art. 170).

8. Tot ce se produce pe insulă este scutit de impozit funciar sau de orice alt impozit direct (HL art. 2, secţ. b, 1).

9. Transferul proprietăţii pe peninsulă este scutit de impozitul aferent. Acest privilegiu se aplică schimbului de proprietăţi imobiliare între mănăstiri precum şi transferului de bunuri imobiliare făcut de aşezăminte şi călugări (HL art. 2, secţ. b, 2).

10. Venitul provenit din proprietatea funciară este scutit de impozit (HL art. 2, secţiunea b, 2). Acest privilegiu le este de folos în mod special chiliilor, ai căror locuitori îşi duc traiul din propriile produse agricole şi din veniturile realizate prin obiecte de artizanat. Însă nu sînt scutiţi de acest impozit mirenii care sînt implicaţi în activităţi comerciale pe peninsulă.

11. Călugării sînt scutiţi de impozitul pe achiziţia bunurilor produse şi consumate pe peninsulă (HL art. 2, secţiunea b, 3).

12. Contractele întocmite pe Mutele Athos de Sfîntul Sobor şi de mănăstiri privind transferul drepturilor asupra proprietăţii imobiliare de pe peninsulă sînt scutite de impozitul timbrelor. Acest privilegiu a fost extins pentru a viza „contractele de toate felurile" încheiate de Sfîntul Sobor sau de mănăstiri cu o a treia parte precum şi toate documentele emise de Sfîntul Sobor sau înaintate acestuia ori diferitelor aşezăminte de pe Muntele Athos (Hotărîrea Legislativă 2561/1953, art.13, paragraful 4).

13. Athoniţii sînt scutiţi de impozitul şi taxele obişnuite către stat pentru alcoolul produs şi consumat pe peninsulă. Ei sînt scutiţi, de asemeni, de anumite formalităţi ce controlează producţia de alcool (Legea forţată din14.10.1935).

14. Întregul Munte Athos este scutit de Taxa pe Valoare Adăugată (Legea 1842/1986, art. 1, paragraful 2; Decizia Ministerului de Finanţe 7395/4269/1987).

Restricţiile asupra dreptului de rezidenţă sînt următoarele:

1. Orice persoană de sex masculin, indiferent de origine etnică sau naţionalitate, se poate stabili pe Muntele Athos ca novice sau călugăr. El trebuie însă să fie creştin ortodox şi membru al unei biserici ortodoxe consacrate. Persoanele schismatice sau eretice precum şi membrii unei mari părţi a altor religii sînt excluse (Constituţie art. 105, paragraful 2, secţiunea ii; CMA art. 5). Asemenea celorlalţi cetăţeni greci, călugării şi novicii au dreptul de a părăsi credinţa ortodoxă şi de a îmbrăţişa o altă doctrină creştină sau de a deveni atei. În acest caz însă, ei încetează să mai fie athoniţi şi nu mai pot locui pe Muntele Athos.

2. Datorită statutului lor monastic şi necesităţii supunerii monastice, CMA impune restricţii speciale asupra dreptului de liberă circulaţie al călugărilor. Astfel, călugării nu pot părăsi peninsula fără permisiunea scrisă a mănăstirii, care trebuie să fie informată asupra motivului şi duratei absenţei lor. Mănăstirile nu pot însă refuza învoiri călugărilor care doresc să studieze (CMA art. 96)[21].

3. Călugării care nu aparţin de mănăstirile athonite sau de domeniile lor dependente şi care sînt găsiţi hoinărind pe muntele Athos sînt expulzaţi de Sfînta Epitropie (CMA art. 177). Sfînta Epitropie are de asemeni dreptul de a-i expulza pe mirenii care provoacă tulburări (CMA art. 37).

4. Toată lumea (călugării ne-athoniţi, feţe bisericeşti sau mireni) care vizitează Muntele Athos (în orice alt scop în afară de acela de a se stabili aici) trebuie să obţină întîi un permis (διαμονητηριον) din Karie, care îi dă dreptul de a călători pe peninsulă şi de a cere găzduire mănăstirilor. „Diamonitirion"-ul este eliberat de Sfînta Episcopie, care îi fixează, se asemeni, durata valabilităţii (CMA 176). Feţele bisericeşti, fie sau nu ortodoxe, trebuie să menţină în plus un permis de la Ministerul Afacerilor Externe din Atena sau de la Ministerul Macedoniei şi Traciei din Salonic. Dacă nu pleacă la expirarea permisului, vizitatorul este expulzat de Sfînta Epitropie.

5. Oricine doreşte să studieze în arhivele sau bibliotecile mănăstirilor trebuie să prezinte Sfîntului Sobor o scrisoare de recomandare de la Patriarhia Ecumenică sau de la Ministerul Afacerilor Externe (CMA art. 185, paragraful 2).

6. Prezenţa fiinţelor de sex feminin, fie ele persoane sau animale, a fost dintotdeauna interzisă pe Muntele Athos (CMA art. 186). Încălcarea acestei norme constituie un delict de drept canonic, ceea ce însemnă că sancţiunile pot fi aplicate doar creştinilor neortodocşi. Statul elen a emis de aceea Hotărîrea Legislativă 2623/1953 care a fost inclusă ca art. 43 b în HL care a ratificat CMA. Pentru orice persoană de sex feminin care pune piciorul pe peninsulă, acest act prevede pedeapsa cu închisoare pe o perioadă de două pînă la douăsprezece luni, alternativa cauţiunii fiind exclusă. În 1956, Adunarea Bianuală Extraordinară a Celor Douăzeci a votat o Dispoziţie Regulatoare conform cărei orice persoană care introduce animale de sex feminin pe Muntele Athos este pedepsită cu o amendă de pînă la 300 de drahme şi o detenţie de pînă la cinci zile. O Dispoziţie Regulatoare mai recentă a aceleiaşi Adunări decretează că orice vas care are femei la bord trebuie să se păstreze la o distanţă de cel puţin 500 metri de ţărm. În 1975, declarată Anul Internaţional al Femeii, un membru al Adunării a propus în parlamentul elen să fie ridicată prin lege interdicţia asupra accesului femeilor pe Muntele Athos. Parlamentul a respins acestă propunere deoarece: i) interdicţia a existat dintotdeauna aflîndu-se de aceea sub protecţia constituţională şi internaţională a Muntelui Athos; ii) interdicţia este inclusă în CMA a cărui modificare se află exclusiv în puterea athoniţilor[22].

7. Mirenii îşi pot exercita profesiunea pe Muntele Athos numai cu permisiunea autorităţilor athonite. În plus, practicarea comerţului se mărgineşte la capitala Karie

şi la portul acesteia Dafne, deoarece este „absolut" interzisă instalarea de sedii comerciale în mănăstiri şi în domeniile lor dependente precum este interzis pe peninsulă şi comerţul cu bunuri ce nu sînt esenţiale aici (CMA art. 175).

8. Cetăţenii străini care vin să se stabilească pe Muntele Athos ca novici sau călugări dobîndesc cetăţenia elenă *ipso jure* odată cu înscrierea lor în registrul respectiv al mănăstirii (Constituţie art. 105, paragraful 1, CMA art. 6). Pierderea cetăţeniei elene nu este menţionată *ad hoc* în nici un act legislativ; în acest caz se cuvin aplicate prevederile Codului Cetăţeniei Elene (Hotărîrea Legislativă 3370/1955, Legea 1438/1984)[23].

Dobîndirea cetăţeniei elene constituie un privilegiu pentru că nu există posibilitatea expulzării unui călugăr sau novice de origine străină. Cetăţenii străini care vor să se stabilească pe Muntele Athos pot alege orice mănăstire doresc. Prin tradiţie, ruşii, sîrbii, bulgarii şi românii aleg mănăstirile Sf. Pantelimon, Chilamdari, Zografu şi, respectiv, Schitul Sf. Ioan Botezătorul. Asemeni celorlalte şaptesprezece mănăsitiri, acestea trei se află sub jurisdicţia eclesiastică a Patriarhiei Ecumenice, iar în calitate de persoane juridice sub cea a dreptului public elen[24]. În acelaşi timp, totuşi ele sînt lăcaşuri ale popurului rus, ale celui sîrb, ale celui bulgar, iar Schitu Botezătorului este lăcaşul poporului român[25]. El se bucură de privilegiul autoguvernării şi de toate celelalte privilegii garantate de constituţia şi legile Republicii Elene. De asemeni, în conformitate cu clauza Tratatului de la Sèvres referitoare la protecţia minorităţilor în Grecia, reluată apoi de Tratatul de la Lausanne, ele beneficiază de protecţie internaţională. Adevărul este că Grecia a respectat drepturile şi libertăţile acestor aşezăminte în ciuda războaielor ce au survenit şi a diferendelor politice şi naţionale ce s-au insinuat în relaţiile sale cu alte ţări ortodoxe. Aceste lăcaşe au fost leagănul renaşterii culturale şi naţionale a ţărilor respective şi continuă pînă astăzi să le ofere hrană spirituală. Existenţa acestor comunităţi monastice este, cred eu, un simbol elocvent al naturii ecumenice a Muntelui Athos unde ortodocşi de toate naţionalităţile îşi duc împreună viaţa ca novici şi călugări[26]. Lumea noastră are mult de învăţat de la această societate a Amfictioniei de o mie de ani a Muntelui Athos. Din acest punct de vedere, prezentul simpozion constituie nu numai un punct de pornire în studierea problemelor athonite din anii Comunităţii Europene, ci şi descoperirea Muntelui Athos de către Comunitatea Europeană a propriei sale expresii spirituale vechi de o mie de ani.[27]❑

Traducere de Alina Cadariu

NOTE

1. Jurnalul Oficial al Comunităţii Europene nr. 291/19.11.1979, p. 186, N. Skandamis „Το Αγιο Οροζ και οι Ευρωπαικεζ Κοινοτητεζ", *Ελληνικη Επιθεωρηση Ευρωπαικον Δικαιου* 1983, nr. 2, pp. 271–285.

2. Pentru bibliografie despre Muntele Athos publicat înainte de 1963, vezi Ir. Doens, „Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos", *Le Millénaire du Mont Athos*, 963–1963, II, Venezia–Chevetogne [1964], pp.337–495. Pentru lucrările ruseşti privind în principal relaţiile dintre Rusia şi Muntele Athos, vezi An. Prosvirnin, „Affon i Russkaja Cerkov. Bibliografija", *Bogoslovskie Trudy* 15 (1976) 185–256. Lucrări de bază despre istoria şi arta Muntelui Athos sînt: M. Gedeon, *Ο Αθως. Αναμνησεις, εγγραφα, σημειωσεις*, Constantinopol <Atena 1990> 1985; episcop Porfirij Uspenskij, *Istorija Afona*, Kiev 1877, *Vostok christianskij-Afon. Istorija Afona*, II–III (1–2), Kiev, 1877, Sankt Petersburg 1892, Diacon Coamas Vlachos, *Η χερσονησος του Αγιου Ορονζ Αθω και αι εν αυτη μοναι και οι μοναχοι παλαι τε και νυν*, Volos 1903; arhimandrit Gerassimos Smyrnakis, *Το Αγιον Οροζ*, Atena <Karyae, Muntele Athos 1988> 1903; F. W. Hasluck, *Athos and its Monasteries*, Londra 1924; arhimandrit Cristophoros Ktenas, *Απαντα τα εν Αγιω Ορει ιερα λαθιδρνματα* Atena 1935; Emm. Amand de Mendieta, *La presqu'île des Caloyers. Le Mont Athos*, Bruges 1955; I. Mamalakis, *Το Αγιον Οροζ (Αθως) δια μεσον των αιωνων*, Thessaloniki 1971.

3. Bibliografia juridică a Muntelui Athos a fost publicată de către Ir. Doens — Ch. Papastathis, „Νομικη βιβλιογραφια Αγιον Ορουζ, 1912–1969, *Μακεδονικα* 10 (1970) 191–242. Diferite texte despre perioadele bizantine şi post-bizantine privind statutul special al Muntelui Athos — care continuă să fie valabile, potrivit Constituţiei Elene şi tratatelor internaţionale — au fost colectate în mare măsură de către Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig <Amsterdam 1965> 1894; G. Young, *Corps de droit ottoman*, vol. II, Oxford 1905, pp. 40–56 şi în seria „Archives de l'Athos", iniţiată în Sankt Petersburg şi continuată la Paris după 1917.

4. N. Antonopoulos, „La condition internationale du Mont Athos", *Le Millénaire du Mont Athos*, 963–1963, I, Veneţia [1963], pp. 381–405.

5. Articolul 22 al Tratutului de la San Stefano precizează relativ la Muntele Athos: „călugării Muntelui Athos de origine rusă îşi păstrează posesiunile şi avantajele anterioare şi vor continua să se bucure — în cele trei mănăstiri care le aparţin şi în domeniile dependente acestora — de aceleaşi drepturi şi prerogative ca şi cele care sînt asigurate altor organe religioase şi mănăstirilor Muntelui Athos", vezi G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, vol. III. Paris 1902, p.519.

6. Articolul 62, paragraful 8: „Călugării Muntelui Athos, oricare ar fi ţara lor de origine, îşi păstrează posesiunile şi avantajele anterioare şi se vor bucura, fără nici o excepţie, de o perfectă egalitate în drepturi şi prerogative", vezi G. Noradounghian, *op. cit.*, vol. IV, Paris, pp.191–192.

7. „Muntele Athos va avea o autonomie independentă şi neutră...", vezi N. Antonopoulos, *op. cit.*, p. 392; Ch. Papastathis „Το καθεστωξ του Αγιου Ορουζ και τηζ Εκκλησιαζ οτην Μακεδονια μετα την Συνθηκη του Βουκουρεστιου", *Η Συνθηκη τον Βουκουρεστιου και η Ελλαδα*, Thessaloniki 1990, 197–198.

8. „Grecia se angajează să recunoască şi să menţină drepturile tradiţionale şi libertăţile de care se bucură comunităţile monastice negreceşti ale Muntelui Athos, în conformitate cu dispoziţiile articolului 62 al Tratatului de la Berlin din 13 iulie 1878", vezi G. F. de Martens, *Nouveau recueil général de traités et autres actes relatifs aux rapports de droit international*, seria a 3-a, de H. Triepel, vol. 12, p. 806. Acest Tratat a fost sancţionat prin Decretul 29.9/30.10.1923 „On the protection of the Minorities in Greece", Gazeta Oficială a Greciei A. 311/30.10.1923.

9. Regimul Muntelui Athos

Articolul 105

1. Conform străvechiului său statut privilegiat, peninsula Athos, ce se întinde dincolo de Negali Vigla şi se constituie în regiunea Muntelui Athos, este o parte autoguvernantă a statului elen a cărui suveranitate asupra ei rămîne însă intactă. Din punct de vedere spiritual, Muntele Athos se află sub jurisdicţia Patriarhiei Ecumenice. Toate persoanele care duc o viaţă monastică dobîndesc prin aceasta cetăţenia elenă la acceptarea lor ca novici sau călugări, fără alte formalităţi.

2. Muntele Athos este guvernat în conformitate cu orînduielile sale de către cele douăzeci de Sfinte Mănăstiri între care este împărţită peninsula; teritoriul peninsulei nu poate fi supus exproprierii.

Guvernarea regiunii Muntelui Athos este exercitată de reprezentanţii Sfîntelor Mănăstiri constituiţi în Sfîntul Sobor. Nu este permisă nici un fel de schimbare în sistemul de guvernare ori a numărului de mănăstiri de pe Muntele Athos precum nici în ierarhia lor una faţă de cealaltă ori în rangul lor faţă de domeniile subordonate. Persoanele heterodoxe sau schismatice le este, prin chiar aceasta, interzisă rezidenţa pe peninsulă.

3. Definirea în detaliu a rînduielilor Muntelui Athos şi a formelor lor de operare este făcută în Carta Muntelui Athos, care este elaborată şi votată de cele douăzeci de Sfinte Mănăstiri în colaborare cu reprezentantul statului şi care este ratificată de Patriarhia Ecumenică şi de Parlamentul Grec.

4. Respectarea întocmai a rînduielilor Muntelui Athos în domeniul spiritual se află sub supravegherea supremă a Patriarhiei Ecumenice, iar, în domeniul administrativ, sub supravegherea statului, care este, de asemenea, responsabil în mod exclusiv de asigurarea ordinii şi siguranţei publice.

5. Mai sus menţionatele puteri de stat sînt exercitate de un guvernator ale cărui drepturi şi datorii sînt hotărîte prin lege.

Puterea judecătorească exercitată de autorităţile monastice şi de Sfîntul Sobor este şi ea stabilită prin lege după cum sînt şi privilegiile în domeniul impozitelor şi al taxelor vamale.

Legea, de asemenea, determină puterea judiciară exercitată de autorităţile monastice şi de Comunitatea Sacră, cît şi privillegiile privind vama şi taxele de care se bucură Muntele Athos". Vezi D. Petrakakos, *Το μοναχικον πολιτευμα του Αγιου Οδουζ Αφω*, Atena, 1925; P. Panayotakos, „Η οδγανωσιζ του μοναχικου πολιτενματοζ εν Αγιω Ορει–Αφω", *Αρχετον Εκκλησιαστικου και Κανονικου Δικαιου* 4 (1949) 79–192; B. Dentakis, „Η διοργανωσιζ τηζ μουαχικηζ πολιτειαζ τον Αγιου Ορουζ", *Ελληνικη Δημιουργια* 13 (1954) 521–534; N. Antonopoulos, „Η συνταγματικη προστασια του αγιορειτικου καθεστωτοζ", Atena 1958; St. Papadatos, *Η πολιτειακη θεσιζ του Αγιου Ορουζ*, Atena 1965; J. Konidaris, „Die orthodoxen Kirchen in Griechenland nach der neuen Grundgesetzgebung", *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 23 (1978) 199-201; Sp. Troianos, *Παραδοσειζ Εκκλησιαστικου Δικαιου*, Atena-Komotini[2] 1984, pp. 463-521; Ch. Papastathis, *Η ειδικη νομικη μεταχειριση των Αγιορειτων*, Thessaloniki 1988.

10. Consiliul de Stat 869/1967; 2140/1975.

11. Consiliul de Stat 869/1967; 2140/1975.

12. Arios Pagos 170/1964. Th. Tsatsos, „Γνωμοδοτησιζ: Αγιον Οροζ προνομιαχον καθεστωζ, etc.", *Θεμιζ* 64 (1953) 428–430; Ch. Fragistas, „Περι την δυνατοτητα εκποιησωζ εκ μερουζ των Ιερων Μονων τον Αγιον Ορουζ ακινητων... Γνωμοδοτησιζ", *Νομικον Βημα* 19 (1971) 298–300; Sp. Troianos, *op. cit.*, pp. 474, 477; Ch. Papastathis, „Περι την ασκησιν εποπτειαζ ειζ τα εκτοζ τηζ χερσονησου τοσ Αθω κειμενα αγιορειτικα. Γνωμοδοτησιζ", *Νομικο Βημα* 34 (1986) 820.

13. Cele douăzeci de mănăstiri, în ordinea importanţei lor sînt: Megisti Lavra, Vatopedi, Iviron, Chilandari, Dionyssiou, Koutloumoussi, Pantocrator, Xeropotamou, Zographou, Docheiariou, Karakallou, Philotheou, Simonos Petra, Hagiou Pavlou, Stavronikita, Xenophontos, Grigoriou, Esphigmenou, Rossikon (Hagiou Panteleleimonos) şi Kastamonitou (MAC art. 1).

14. 1. Megisti Lavra, Docheiariou, Xenophontos, Esphigmenou; 2. Vatopedi, Koutloumoussi, Karakallou, Stavronikita; 3. Iviron, Pantocrator, Philotheou, Simonos Petra; 4. Chilandari, Xeropotamou, Hagiou Pavlou, Grigoriou, şi 5. Dionyssiou, Zographou, Rossikon, Kastamonitou (MAC 28).

15. De I. Iliakis, *Οι αγιορειτικοι θεσμοι*, Atena 1938, p.16, şi P. Panayotakos, *op. cit.*, 130-132. Contra: Th. Tsatsos, *op. cit.*

16. Consiliul de Stat 339/1976; 2421–2424/1980.

17. Consiliul de Stat 1093/1936; 1267/1966.

18. I. Youpis, „Δικαστιχη δικαιοδοσια μοναστηριακων αρκων Αγιοη Ορουξ", *Τιμητικος Τομος υπερ Αντωνιου Ζηλημονος*, Atena 1939, 33–48; Idem, „Η απονομη δικαιοσυνης εν Αγιω Ορει", *Αρχειον Εκκλησιαστικου και Κανονικου Δικαιου* 4 (1949) 3–27; P. Panayotakos, *op. cit.*, 142–170; Th. Tsatsos — M. Volonakis, „Η απονομη τηζ δικαιοσυνηζ εν Αγιω Ορει", *Αρχειον Εκκλησιαστικου και Κανονικου Δικαιου* 4 (1949) 210–221; Ch. Papastathis, „Η επιβολη υπεροριαζ ειζ μοναχουζ του Αγιου Ορουζ. Γνωμοδοτησιζ", *Αρμνοπουλοζ* 28 (1974) 484–487; Sp. Troianus, *op. cit.*, pp. 510-521.

19. Pentru obiceiurile şi taxele Muntelui Athos, vezi Ch. Papastathis, „State financial Support for the Church in Greece", *European Consortium for Church-State Research. Proceedings of the Meetings 1989: Church and State in Europe — State Financial Support — Religions and the School*, Milano (Dott. A. Giuffré) 1992, 15ff.; N. Skandamis, *op. cit.*, 280–282.

20. Legea 4055/1960, Art. 2, Paragraful 5.

21. Ch. Papastathis, Η ειδιχη, *op. cit.*, pp.27–40.

22. Vezi Ch. Papastathis, *Η ειδικη*, *op. cit.* unde există o bibliografie mai amplă.

23. Ch. Papastathis, „The Nationality of the Mount Athos Monks of non-Greek origin", *Balkan Studies* 8 (1967) 84; Idem *Η ειδιχη*, *op. cit.*, pp.63–64.

24. Consiliul de Stat 1093/1936; Curtea de Judecată a Atenei 7922/1954.

25 Vezi A.–E. Tachiaos, „Mount Athos and the Slavic Literatures", *Cyrillomethodianum 4* (1977) 1–35; J. Smolitsch, „Le Mont Athos et la Russie", *Le Millénaire...*, *op. cit.*, I, 279–318; D. Dimitrijevic, „L'importance du monachisme serbe et ses origines au monastere athonite de Chilandar", *Le Millénaire...*, *op. cit.*, I, 265-277; D. Bogdanovic — V. Djuric — D. Medakovic, *Chillandar*, Belgrad 1978; M. Kovacev, *Bulgarski ktitori v Sveta–Gora*, Sofia 1943; Idem, *Bulgarsko monasestvo v Aton*, Sofia 1967; N. Iorga, „Le Mont Athos et les pays roumains", *Academie Roumaine. Bulletin de la Section historique* 2 (1914) 149–213; G. Cioran, *Σχεδειζ των Ρονμανικων χωρων μετα του Αφω*, Atena 1938, unde poate fi găsită o bibliografie mai amplă.

26. Vezi D. Nastase, „Les débuts de la communauté oecuménique du Mont Athos", *Συμμεικτα* 6 (1985) 251 ff.

27. Comunicarea, prezentată cu ocazia simpozionului „Muntele Athos şi Comunitatea Europeană", fusese deja înmînată editorului cînd (în 1992) ultima mănăstire idioritmică de pe Muntele Athos — Pantocrator — a devenit cenobitică.

*

***Charalambos PAPASTATHIS** (n. 1940) este profesor de drept la Universitatea Aristotel din Salonic, Grecia; autor a peste 70 de studii, cele mai semnificative fiind **Organizarea administrativă a bisericilor din Cipru**, **Statutul comunităţilor elene în Imperiul Otoman şi în diasporă**, **Manual de drept ecleziastic** şi de cărţi ca **„The legislative work of the Cyrillomethodian Mission in Great Moravia"** şi **„The Nomocanon of George Trapezountios"**.*

Charalambos Papastathis, *The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law*, publicat în limba engleză la Thessaloniki (Institutul pentru Studii Balcanice, nr. 241, 1993), pp. 55–75, apărut şi în bulgară în „Pravna Misul" 34, 1993, nr.3, pp. 97–107. Preluat cu permisiunea autorului.

Dimensiunile politice ale afacerii Caritas

Tom Gallagher

La începutul anilor '90, una din caracteristicile înaintării nesigure a Europei de Est către o economie de piaţă a fost apariţia operaţiunilor de „economisire în piramidă" care, mai devreme sau mai tîrziu, s-au dovedit a fi fraude financiare, uneori la scară gigantică. În Rusia, Serbia şi România* au proliferat scheme de investiţie oferind plăţi uriaşe la depuneri mici de capital. După deturnarea celei mai mari părţi a fondurilor, organizatorii plăteau primilor investitori folosind depunerile ulterioare. Procentul mare de plăţi acţiona ca un puternic magnet pentru nenumăraţi alţii, care umflau dimensiunile piramidei. Dar banii nu erau investiţi în nimic, iar piramida, pentru a se susţine, avea nevoie de injecţii constante de lichidităţi, în progresie geometrică. De îndată ce seacă intrarea banilor prospeţi, întregul edificiu se prăbuşeşte şi aceia care au venit mai tîrziu, (marea majoritate a investitorilor), pierd totul.

Arborele genealogic al schemelor–piramidă este vast, unul dintre izvoare ducînd la strămoşul Carlo Ponzi, un imigrant italian în Boston, pe la 1900, care a convins peste douăzeci de mii de bostonieni să se despartă de 14 milioane de dolari.[1] Poate n-a fost o simplă coincidenţă că tocmai Rusia, locul de naştere al comunismului sovietic, şi România, ţara est–europeană care a fost cum nu se poate mai ruinată de economia comunistă, au fost martorele principalelor scheme–piramidă din zonă. În ambele ţări era firesc ca, în rîndurile unei populaţii obişnuită ca statul să ia în numele ei deciziile economice importante, să existe o lipsă generală de familiarizare cu principiile capitaliste şi investiţiile să presupună în mare măsură riscuri şi fraude. A fost, de asemenea, destul de uşor ca fondatorii piramidelor, să împrumute masca filantropiei care venea în ajutorul cetăţenilor

* În Albania recentele mişcări de masă au avut la bază căderea unui sistem similar cu cea a Caritas-ului (n. red.).

nevoiaşi ce se confruntau cu vremuri grele, odată ce statul încetase să mai acţioneze ca un binefăcător social. Tradiţia populară subliniază, în Rusia ca şi în România, rolul puternicilor patroni gata să uşureze povara poporenilor, luînd decizii, în mod dezinteresat, în numele acestora. Astfel, speculanţii piramidelor erau în ton cu cultura politică a ţărilor lor, unde slăbiciunea conştiinţei civice făcea dificilă evaluarea sceptică a apelurilor paternaliste ale aşa-zişilor salvatori. Mai mult, în România existau politicieni importanţi gata să promoveze schema piramidală: tocmai aceia pe deplin ostili încercărilor de a promova valorile pluralismului în perioada imediat următoare răsturnării dictaturii Ceauşescu de la sfîrşitul anului 1989.

În iunie 1992, oraşul Cluj a devenit centrul nervos al operaţiei „economisirii în piramidă" numită *Caritas*. *Caritas* este cuvîntul latin pentru caritate şi s-ar putea ca numele care i s-a dat să fi avut scopul de a-i sublinia caracterul binevoitor (sau ştiind că a urmări profitul avea conotaţii negative încă în România.) Un flux crescînd de investitori a fost atras de perspectiva multiplicării de opt ori în trei luni a investiţiei iniţiale. Timp de aproape douăzeci de luni, din 1992 pînă în 1993, *Caritas* s-a achitat de obligaţiile faţă de investitori. Ecoul a fost atît de puternic, încît se cunosc peste trei milioane de oameni care au investit în afacere, pînă cînd au început greutăţile la plată, în octombrie 1992.[2]

Caritas n-ar fi putut avea un asemenea impact fără un climat politic favorabil. Acest articol examinează discursul populist al proprietarului *Caritas*-ului, Ioan Stoica, şi felul în care el a canalizat către *Caritas* speranţele şi frustrările acumulate ale cetăţenilor, mai ales ale acelora mai legaţi de sat, dintre care mulţi încă erau în curs de a se obişnui cu viaţa urbană. De asemenea vom examina şi succesul repurtat în încheierea de alianţa cu grupuri de presiune reprezentînd valori nativiste şi colectiviste, mai ales al alianţei cu PUNR, condus de Gheorghe Funar, în oraşul căruia s-a stabilit *Caritas*-ul.

Articolul va studia felul în care *Caritas*-ul (în ciuda declaraţiilor frecvente de neutralitate politică) a făcut posibil ca un partid naţionalist ambiţios, bazat pe un segment al elitei culturale şi administrative de dinainte de '89 din Transilvania, să-şi întărească forţele, acolo şi în alte zone. Se va acorda atenţie reacţiei confuze de răspuns a unui stat căruia îi lipseau măsurile de reglementare pentru a controla *Caritas*-ul şi ai cărui lideri guvernamentali erau reţinuţi de factori politici de la a face vreo mişcare, chiar atunci cînd jocul părea să reprezinte o ameninţare pentru reputaţia fiscală a ţării. Şi, în sfîrşit, este examinată provocarea făcută libertăţii presei şi instituţiilor care accentuau încrederea în sine şi virtutea civică, ca şi implicaţiile pentru guvernul reprezentativ din România.

Contextul economic şi politic care a produs *Caritas*-ul

Într-o ţară cu perspective economice sumbre, cetăţenilor le-a fost oferită o scurtătură către bogăţie. Dimensiunea problemelor României era dată de faptul

că oricine ar fi urmărit mîntuirea economică avea să găsească un public recunoscător gata să-şi investească banii fără să pună prea multe întrebări încuietoare: în 1993 venitul real scăzuse cu 40% faţă de 1989, inflaţia anuală atingea procentul de aproape 300% pe an, iar de pe urma salariului mediu de sub 60.000 de lei pe lună (nici 40 USD) era din ce în ce mai greu de trăit, dat fiind că scăparea de sub control a preţurilor a dus la creşterea costului unor produse de bază dincolo de posibilităţile multor consumatori.[3]

Nu numai tabloul politic deprimant, dar şi insatisfacţia faţă de politicienii aleşi şi faţă de soluţiile politice găsite maladiilor naţionale explică impactul *Caritas*-ului. În august 1993, pe cînd numărul investitorilor atingea două milioane, un sondaj al Centrului Independent de Studii Sociale (ICSS) din Bucureşti arăta că 58,1% din cei întrebaţi considerau că prestaţia guvernului minoritar al lui Nicolae Văcăroiu era „medie", „slabă" sau „foarte slabă".[4] Dar 39,1% dintre cei chestionaţi de sondajul ICSS se îndoiau de capacitatea opoziţiei de a scoate ţara din criză, în cazul aplicării programului acesteia.

Democraţii greoi promovează *Caritas*-ul

Cînd a apărut *Caritas*-ul, mulţi români erau deja dispuşi să creadă că personalităţile, mai degrabă decît partidele sau programele lor, sînt agenţi ai izbăvirii. Proprietarul *Caritas*-ului era Ioan Stoica, un contabil din sudul Transilvaniei, născut în 1939. Sosind mai întîi în Cluj, acesta pretinde că a găsit „un oraş sărac, subdezvoltat, o comunitate în criză."[5] Majoritatea criticilor şi observatorilor resimţeau preocuparea primarului oraşului de a face din Cluj un sanctuar al valorilor naţionaliste şi de a pune la punct populaţia maghiară a oraşului, estimată la 23%, mai degrabă decît pe aceea de a se preocupa de probleme serioase ale infrastructurii care se iviseră ca rezultat al industrializării rapide şi neplanificate de pe la mijlocul şi din ultima periaodă a erei Ceauşescu. Ceea ce a făcut din Cluj un loc atrăgător pentru o aventură financiară care, în multe ţări, ar fi atras curînd investigări din partea statului, a fost faptul că, sub primarul Funar, acesta a devenit cu repeziciune un oraş care şi-a dobîndit autonomia reală faţă de autorităţile de stat de la Bucureşti.

Una din constantele politice care a definit România, începînd cu anul 1881, cînd a devenit un stat independent, a fost consecvenţa cu care centrul controla, în cele mai mici amănunte, guvernele locale. După alegerile locale din 1992, primarii Convenţiei Democrate (CD) aleşi în multe oraşe din România şi-au dat seama că planurile lor de îmbunătăţire municipală sînt blocate pentru că nu puteau obţine autonomia faţă de Bucureşti. Guvernul s-a arătat ostil canalizării de fonduri spre oraşe care îi respinseseră candidaţii în perioada alegerilor. Dimpotrivă, Funar nu s-a confruntat cu amestecul statului, căci după 1992 supravieţuirea guvernului Văcăroiu depindea de bunul său plac.

Primatul puterii locale faţă de puterea centrală (foarte neobişnuit în context balcanic) izvorăşte din faptul că primarul Funar este Preşedintele Partidului Unităţii Naţionale Române (PUNR) de ale cărui treizeci de locuri în Camera Deputaţilor guvernul depindea în obţinerea majorităţii voturilor. Acuzaţiile frecvente de corupţie, aduse nu numai de cotidiane cu vînzări ridicate, ca *Evenimentul Zilei*, ci şi de Ministerul finanţelor care, în februarie–martie 1993 investigase neregulile financiare ale autorităţilor oraşului Cluj, nu i-au clătinat poziţia.[6] Capacitatea lui Funar de a face Bucureştiul să danseze după cum cînta el s-a văzut clar în noiembrie 1993, cînd guvernul a fost de acord să doneze 346.340.000 lei (peste 400.000 de dolari) pentru a completa costul unei uriaşe statui care se ridica în Cluj în cinstea eroului naţionalist Avram Iancu[7], pe cînd alte municipalităţi erau incapabile de a-şi asigura minimul confort, datorită lipsei fondurilor de la Bucureşti.

Este posibil ca un operator politic alert ca primarul Funar să fi fost capabil să vadă avantajele politice ale stabilirii *Caritas*-ului în oraşul său. Acest lucru i-a adus o binevenită publicitate în decursul unei perioade în care nu se întrevedeau alegeri. Funar a marşat inevitabil pe faptul că oraşul său avea să devină cel mai prosper din ţară, cu un număr crescînd de „milionari *Caritas*" şi semnele exterioare ale bunăstării reflectate de vînzările de maşini în creştere, escaladarea preţului caselor şi brusca popularitate a vacanţelor în locuri exotice.[8] Aceste semne de viaţă prosperă într-o ţară copleşită de depresie erau o binecuvîntare pentru orice politician care plănuia ca în viitor să convingă un electorat sceptic că el, mai mult decît rivalii săi, putea să aducă vremea bună în economie. Cu ocazia deschiderii unui supermagazin în stil occidental într-o suburbie din Cluj, pe 22 septembrie 1993, primarul Funar a reuşit să afirme că Clujul se ridica în fruntea ţării şi era pe punctul de a resimţi o dezvoltare explozivă care se va răspîndi şi în alte locuri. Niciodată după 1989 vreun alt politician român nu fusese în stare să facă o asemenea prezicere, în ţara blocurilor pe jumătate terminate, a drumurilor prăbuşindu-se şi a fabricilor în ruină. Oricît de nefondată ar fi fost afirmaţia lui Funar, ea a dat naştere unei reacţii emoţionale într-o mulţime hămesită de optimism economic, încă de la sfîrşitul anilor '70.[9]

Între timp, averea revărsîndu-se în cuferele oraşului, consecinţă a succesului *Caritas*-ului, i-a permis lui Funar accesul la fonduri pe care omologii săi din alte oraşe nu le aveau. La conferinţa de presă din 8 noiembrie Funar a anunţat că, din aprilie 1993 autorităţile locale din Cluj strînseseră 520 de milioane de lei (cam 5 milioane de dolari) din impozite provenind de la *Caritas*.[10]

Cultul vindecătorului şi „haiducul" de la oraş

Ce urmărea Ioan Stoica, dincolo şi departe de recompensele financiare care s-ar fi acumulat spre cel care lansa un joc–piramidă, cu milioane de înscrişi — e greu de spus. El a susţinut întotdeauna că politica nu-l preocupă. Declaraţia sa

din noiembrie 1993, anume „nu sînt un politician şi nici nu intenţionez să devin unul" era doar cea mai recentă dintr-un şir de afirmaţii similare.[11] Desigur că există organizaţii româneşti — autointitulata mişcare culturală *Vatra Românească* ne vine în minte — care neagă că ar face politică, în timp ce promovează asiduu o cauză politică, aceea a ultranaţionalismului.[12] Este adevărat că Stoica a evitat în afirmaţiile sale publice, retorica naţionalistă a lui Funar. Între 1992–93 nu a spus niciodată vreun lucru care să fi sugerat că Ungaria ar fi subminat circuitul *Caritas* sau că interesele Ungariei în Transilvania ar fi ameninţat prosperitatea acestuia. Nici nu s-a lăsat pradă nostalgiei pentru era Ceauşescu, nostalgie care îi adusese notorietate lui Funar. Dimpotrivă, a vorbit fără ocolişuri despre credinţa sa în întreprinderea privată şi despre necesitatea ei în România. La conferinţa de presă din 8 octombrie 1993 el a declarat că „economia capitalistă aduce prosperitatea. Prin însăşi natura sa creează bunăstarea şi amplasează omul în centrul activităţilor sale."[13] O lună mai tîrziu susţinea că circuitul *Caritas* ajută la crearea unei clase de mijloc considerabile şi puternice care avea să fie capabilă să realizeze o formă reală de privatizare în România. Adresîndu-se către două mii de suporteri, la 10 noiembrie 1993, el i-a lăudat ca fiind nucleul unei noi clase de mijloc şi a sancţionat presa pentru afirmaţia că aceştia nu munciseră banii pe care îi cîştigaseră. Hainele comune şi feţele asprite de vreme nu prea făceau ca marea majoritate a publicului să pară noua elită întreprinzătoare în devenire, cu toate astea, apreciindu-i în acest fel, Stoica şi-a demonstrat flerul politic populist.[14]

Cînd sînt apreciaţi pentru bunul lor simţ şi puterea lor de muncă, de către un patron considerat de către mulţi un vindecător sau un alchimist de ultimă oră, investitorii sînt mai puţin înclinaţi să pună întrebări încuietoare despre sursa veniturilor care a făcut posibilă plata frumoaselor dividende către zeci de mii de jucători la *Caritas*, timp de mai multe luni. Discuţiile cu investitorii, inclusiv cu aceia care încă trebuiau să-şi primească cîştigurile, sugerează că un mare număr de oameni erau gata să-l ia pe Stoica drept ceea ce acesta se dădea, adică unul pregătit să-şi pună perspicacitatea financiară în serviciul celorlalţi. Afirmaţiile lui Stoica, anume că „singurul meu scop este să ajut oamenii", „cred foarte mult în Dumnezeu şi în omenire, de aceea am creat acest mamut, *Caritas*" au trezit prea puţin scepticism, cel puţin în vecinătatea Clujului, în 1993.[15] Elocvenţa simplă a personalităţii calme, lipsite de aroganţă a lui Stoica a ajutat la întărirea imaginii încrezătoarea şi competente pe care şi-o făurise acest contabil între două vîrste. În discursul său de la Cluj, din 10 septembrie 1993, el a trezit simpatia referindu-se la dificultăţile pe care el şi familia lui le întîmpinaseră în cele cincisprezece luni de la lansarea *Caritas*-ului. „Viaţa noastră de familie a fost distrusă. Îi mulţumesc lui Dumnezeu că sînt încă sănătos. Trebuie să ştiţi că şi eu, şi soţia mea am dus o viaţă spartană, dormind puţin şi mîncînd frugal."

Venind de la majoritatea politicienilor cu normă întreagă, un asemenea limbaj poate suna în bătaie de joc, dar austeritatea lui Stoica în îmbrăcăminte şi

comportare, ca şi talentul de a trezi încrederea clienţilor săi a avut drept rezultat că un mare număr de oameni erau gata să-l vadă ca pe unul care şi-a sacrificat propria bunăstare pentru ca ceilalţi să trăiască mai bine — un ascendent personal pe care nici un politician român de după '90 nu-l avusese. Afirmaţiile repetate ale lui Stoica, anume că „e gata să stea în dragul său Cluj pînă la moarte, fie ea şi una violentă" confirmau în ochii celor care îl urmau impresia că era motivat de dorinţa de a-şi servi semenii. Geoge Şerban, redactor al publicaţiei *Timişoara*, credea că la sfîrşitul lui 1993 s-a atins stadiul în care Stoica era văzut ca un „haiduc", un proscris sau un erou popular din secolul al XVII-lea care influenţase imaginaţia populară datorită sfidării autorităţii şi îndrăznelii de a se confrunta cu primii asupritori ai ţărănimii, proprietarul otoman sau perceptorul.[16] Putea tot fi Clujul un oraş cu 350 000 de locuitori, căci majoritatea populaţiei sale era formată din foşti ţărani, cărora foarte probabil că le era cunoscută tradiţia briganzilor rurali sau a eroilor populari ca Avram Iancu, provocînd autoritatea reprezentată de imperiile Otoman sau Habsburgic. Stoica nu era un războinic, dar talentul său de a-i înfrunta pe experţii financiari şi ziarele care i se opuneau şi de a ridica din umeri la aparenta dizgraţie a guvernului l-au transformat exact în tipul de erou care, în cultura ţărănească din diferite părţi ale Europei de Est s-a bucurat de o îndelungă popularitate. Mulţimea sensibilizată de Stoica într-o după-amiază umedă şi rece, pe 10 noiembrie 1993, în Cluj, în timp ce multe ziare pregăteau necroloage ale *Caritas*-ului, era, din multe puncte de vedere, o ţărănime urbanizată, pregătită să demonstreze o solidaritate instinctivă cu cel care adusese o oarecare demnitate şi siguranţă în vieţile lor obişnuite.

Societatea civilă bate în retragere în faţa *Caritas*-ului

Odată cu susţinerea din partea primarului, ajutorul altor cîteva instituţii importante i-a permis lui Stoica să dobîndească imaginea unei figuri providenţiale. *Mesagerul Transilvan* (*MT*), unul dintre cele trei cotidiane ale Clujului, susţinea jocul *Caritas* şi publica listele de cîştigători. De cîţiva ani *MT* promova opinii ultranaţionaliste şi, poate nu într-o mică măsură, contribuise la alegerea ca primar în 1992 a lui Funar, ducînd o campanie acerbă de invective împotriva opozantului său reformist.[17]

Dar în anii *Caritas*, *MT* a urmat o linie atenuată în acestă problematică chestiune interetnică. *Caritas* şi mica explozie locală pe care a creat-o au dezinflamat controversele naţionaliste care, în Cluj, e posibil să fi fost exacerbate mai înainte de privaţiunile economice şi nesiguranţa cu care mulţi erau confruntaţi. Pe de altă parte, o linie tranşantă privind aşa-zisul „pericol" maghiar s-ar fi putut să nu ajute ziarul în difuzarea şi în alte părţi ale Transilvaniei, unde relaţiile interetnice nu erau atît de tensionate ca în Cluj.[18] În cele din urmă, şi poate în primul rînd, ziarul avea motive serioase să se distanţeze de politica

fundamentalistă a primarului Funar, într-o vreme cînd proprietarul *Caritas*-ului căuta să asigure o imagine a jocului care să ofere garanţii, insistînd că nu avea nici o legătură cu politica: este interesant că, în timp ce Stoica insista asupra faptului că relaţia sa cu Funar nu avea nuanţe politice, *MT* se distanţa de primar, relansîndu-se ca societate independentă.[19]

Ofiţeri în rezervă din armata română şi fosta securitate erau activi în culise, încercînd să lanseze o organizaţie de apărare numită *„Pro-Caritas"*. Dan Zamfirescu, un naţionalist de frunte de pe vremea lui Ceauşescu, împreună cu Dumitru Cerna, sînt autorii unei cărţi numite *„Fenomenul Caritas sau mântuirea românilor prin ei înşişi"* (Ed. Roza Vânturilor, 1993) în care circuitul *Caritas* era văzut ca o iniţiativă patriotică: el urma să facă posibilă unirea românilor în scopul găsirii propriei lor mîntuiri economice, liberă de amestec străin.

Un alt izvor al susţinerii publice a *Caritas*-ului a fost Biserica Română Ortodoxă. La una din conferinţele de presă ale lui Stoica, Aurel Rădulescu, protopop al Bisericii Ortodoxe Române în SUA, a emis opinia: „*Caritas* a apărut ca un fenomen divin [...] care va salva poporul român [...] românii vor avea milioane, poate chiar miliarde la dispoziţie, ceea ce înseamnă că economia noastră nu va cădea în mîini străine..."[20] Cîteva biserici au contribuit, de asemenea, substanţial la cutia milei numită *Fondul Caritas*, care a fost creat pentru a demonstra simţul răspunderii sociale pe care-l avea fondatorul circuitului *Caritas*. Se ştie că în noiembrie 1993, se adunau în fiecare săptămînă 5,7 milioane de lei în diferite scopuri caritabile, banii venind mai ales de la cîştigătorii *Caritas*, care erau încurajaţi să doneze cînd îşi ridicau banii.[21] Stoica a făcut de asemenea o donaţie bine mediatizată echipei de baschet a Clujului care cîştigase campionatul naţional şi Festivalului „Lucian Blaga" din 1993, onorînd cunoscutul filozof care fusese profesor al Universităţii clujene — acestea fiind oferte care-i demonstrează priceperea în relaţiile publice.

Dar, destul de deranjant, această creştere a binefacerii publice a fost însoţită de încercările autorităţilor locale de a închide o instituţie filantropică medicală şi socială importantă, numită *Asklepyos*. De la începutul anilor '90 aceasta oferise ajutor material celor nevoiaşi, militînd în acelaşi timp pentru drepturile orfanilor şi handicapaţilor. *Asklepyos* este declarat non-politică, dar accentul pus pe încurajarea oamenilor să coopereze în scopuri sociale, independent de stat, trezeşte suspiciunea celor care deţin puterea, îngrijoraţi de iniţiativele cetăţeneşti independente care le pun sub semnul întrebării propria autoritate. *Asklepyos* este o iniţiativă tinerească, evitînd disputele între personalităţi, acuzaţiile de colaborare cu comuniştii şi suspiciunile etnice care au înnăbuşit eforturile noilor mişcări sociale.[22] Agenţiile de asistenţă socială şi de caritate din Occident au intervenit la autorităţile locale şi alte ori, cînd se mai făcuseră încercări de evacuare, dar primarul Funar a fost neclintit, chiar atunci cînd, în octombrie 1993, în

Parlamentul german, s-a emis o rezoluţie susţinînd *Asklepyos*. Apărarea principiului voluntariatului de către *Asklepyos* nu are cum să placă unor politicieni care preferă ca iniţiativele sociale să fie direcţionate de către un stat paternalist, care pretinde în schimb loialitate politică.

Opoziţia politică din Cluj nu avea puterea de a susţine *Asklepyos* care, pentru a se autoproteja, hotărîse într-o etapă anterioară să păstreze distanţa faţă de toţi politicienii, mai puţin anumiţi politicieni străini. Partidul Naţional Ţărănesc Creştin şi Democrat (PNŢCD) era divizat în facţiuni care s-au adunat în jurul înstăritului emigrat revenit în ţară, Ion Raţiu şi al familiei celui de-al doilea deputat PNŢCD, Matei Boilă. Partidul Alianţei Civice, care părea la un moment dat că ar fi putut oferi celor tineri un debuşeu politic pe care nu-l aveau în PNŢCD-ul tradiţionalist, a suferit o lovitură cînd, în primăvara anului 1993, singurul deputat al său în judeţul Cluj, Petru Liţiu, a dezertat din rîndurile partidului. Poate cea mai acută indicaţie a debilităţii în Cluj a acestor forţe reprezentînd spiritul renaşterii democratice care făcuse din oraş, în 1989, pentru scurtă vreme, un centru al revoltei împotriva dictaturii Ceauşescu a fost sinuciderea lui Călin Nemeş, un tînăr actor care condusese revolta anti-Ceauşescu în oraş, pe 21 decembrie 1989.

Aproape treizeci de etnici români şi maghiari au luptat şi au murit împreună în Cluj, în timpul agoniei unui regim care, pentru a supravieţui, promovase ura etnică. Dar forţele societăţii civile s-au dovedit prea slabe şi dezorganizate, în timp ce membrii organizaţiei comuniste s-au regrupat local în ceea ce s-a dovedit a fi o încercare plină de succes de a-şi apăra propria putere şi privilegiile.[23]

Priceperea foştilor comunişti locali de a construi o democraţie limitată după chipul şi asemănarea lor îl împovăra pe Nemeş. După cum susţine Mircea Vasian, membru al *Societăţii pentru Adevărul despre Revoluţia din 1989*, „Călin Nemeş a declarat de mai multe ori că îşi va lua viaţa dacă adevărului nu i se va permite să iasă la lumină şi s-a ţinut de cuvînt."[24] Cîteva evenimente de dinaintea morţii sale s-ar putea să-i fi sugerat că adevărul avea din ce în ce mai puţine şanse decît înainte să iasă la lumină: liderul clujean al mişcării şovine *Vatra Românească* fusese numit ambasador al României la Viena de către un guvern care depindea de voturile partidului ultranaţionalist pe care această mişcare culturală şi patriotică îl promovase. Ceva mai devreme, în toamna anului 1992, primarul Funar atribuise eliberarea Clujului binecunoscutului istoric Ştefan Pascu care, într-o şedinţă a facultăţii din data de 21 Decembrie 1989 ţinută la Universitatea Babeş–Bolyai, apreciase măsurile represive folosite împotriva demonstranţilor de la Timişoara în zilele precedente.[25]

Sinuciderea lui Nemeş a atras atenţia asupra felului în care ultranaţionaliştii îşi strînseseră laţul în jurul vieţii publice din Cluj, în mijlocul freamătului din jurul *Caritas*-ului. O opoziţie slăbită din start fusese orientată deja în defensivă de puterea pe care această formulă a îmbogăţirii rapide o avea asupra minţii miilor de cetăţeni. Disperarea opoziţiei a fost rezumată în cuvintele cunoscutei dizidente anti-comuniste

Doina Cornea, la înmormîntarea lui Nemeş: „A fost ucis de un şuvoi de minciuni şi calomnii. Această societate, spre ruşinea noastră, nu este unită de dezideratele adevărului, iubirii, cinstei şi onoarei, ci de minciuni şi sete de putere."[26]

Reacţia dezorientată a statului român

Eforturile statului postcomunist de a drege imaginea şifonată a României şi de a ademeni împrumutul străin, investiţiile şi asistenţa tehnică necesare pentru ca reconstrucţia să poată începe, au fost deranjate de *Caritas*. Inerţia guvernului, în timp ce o mare parte din bunurile lichide ale ţării erau vărsate în circuitul Caritas de investitori plini de speranţă a reînnoit imaginea pe care o avea România, anume a unui stat moale, ai cărui funcţionari aveau o foarte vagă idee despre planificarea pe termen lung sau administrarea în perioade de criză. Dacă autorităţile politice nu anticipaseră potenţialele consecinţe ale căderii *Caritas*-ului pentru finanţele zguduite ale ţării, este posibil ca asemenea scenarii să fi fost studiate de funcţionari ai instituţiilor financiare internaţionale trimişi în România pentru a examina sănătatea economică a ţării.

România nu avea nici o lege pentru a proteja consumatorii sau chiar statul de efectele adverse ale unei operaţiuni–piramidă cum era *Caritas*-ul. O anchetă a Serviciului Român de Informaţii a ajuns în octombrie 1993 la concluzia că circuitul Caritas nu încălcase nici o lege din cele existente.[27] Într-adevăr, nici unul dintre cele cîteva milioane de investitori nu semnase nici un contract cu proprietarul *Caritas*-ului, Ioan Stoica: la depunerea banilor fiecărei persoane i se dădea pur şi simplu o chitanţă numerotată care nu făcea referire la motivul pentru care erau depuşi banii şi la garanţiile oferite investitorului.[28]

Reacţia călduţă a funcţionarilor de stat, începînd cu Preşedintele Iliescu, la afacerea *Caritas* nu trebuie să surprindă prea mult. La urma urmelor, Partidul (conducător) al Democraţiei Sociale din România (PDSR) apărase speculanţi economici la nivel naţional: indivizi activi în economia paralelă înainte de 1989, care au făcut rapid averi folosindu-şi legăturile pentru a vinde întreprinderi viabile de stat la începutul anilor '90 şi pentru a dobîndi influenţă politică în noua economie privatizată. Noua oligarhie economică avea o relaţie reciproc avantajoasă cu PDSR, aşa cum *Caritas*-ul promova interesele PUNR şi viceversa.[29]

Spre sfîrşitul vieţii *Caritas*-ului, o agenţie de presă din Bucureşti a publicat o listă de 48 de deputaţi şi senatori care, susţinea aceasta, investiseră în joc. În afară de unul singur, toţi parlamentarii PUNR erau pe listă ca investitori şi majoritatea celorlalţi aparţineau PDSR-ului.[30] Se zvonea tot mai des că investitori privilegiaţi ca aceştia puteau obţine plata dobînzii în mult mai puţin timp decît aveau nevoie investitorii obişnuiţi ai *Caritas*-ului. Aceste zvonuri erau în general crezute, dar ele n-au trezit nici o reacţie publică pentru că de prea multă vreme era de la sine înţeles că aceia care aveau influenţă politică se bucurau de asemenea privilegii, indiferent ce fel de regim exista în România.

Rolul mass-mediei româneşti

Cu toate defectele sale, ziaristica românească a apărat libertatea presei de forţele politice care ar fi dorit s-o îngrădească, cu mai mult fler şi tenacitate decît au arătat politicienii anticomunişti în apărarea libertăţii în general. Presa independentă şi de opoziţie rămîne o insulă importantă de pluralism real pe scena politică românească. Ea i-a avertizat deseori pe români privind riscurile implicate de investirea într-un joc care, prin însăşi natura operaţiilor sale, putea să-şi respecte exagerat de darnicele promisiuni doar o perioadă limitată de timp. Într-adevăr relatările presei deveniseră deosebit de ostile în toamna anului 1993, cînd *Caritas* şi-a suspendat pentru prima oară plăţile.

Supărarea datorată rolului presei a fost tema dominantă a unui larg miting organizat de *Pro-Caritas* şi care s-a ţinut în Cluj pe 10 noiembrie 1993. Maiorul de armată în rezervă Nicolae Ionaşcu, preşedintele asociaţiei a acuzat, nominalizînd, organe de presă că au diminuat încrederea investitorilor şi au încercat să destabilizeze operaţiunea *Caritas*. El a lansat de asemenea un avertisment transparent către Preşedinte şi anturajul său aflat la Palatul Cotroceni, în Bucureşti: „unele persoane de la Cotroceni au profitat de *Caritas*. Dacă nu vă schimbaţi atitudinea, vă vom înfrunta. [...] Nu aveţi nici un drept să vă amestecaţi în activitatea noastră. [...] Noi respectăm legile şi interesele României". Această solicitudine manifestată de *Caritas* faţă de definirea interesului naţional, raportîndu-l la sine şi plasînd clar consilierii conducătorului naţional în afară este un autentic semn distinctiv al populismului.

Ionaşcu a criticat afirmaţiile presei într-un discurs punctat de urlete din mulţime, adresate cotidianului de mare tiraj, *Evenimentul Zilei*. El i-a avertizat pe ziarişti că „dacă vă concentraţi atacurile asupra noastră, vă rog să fiţi conştienţi că şi noi vă vom ataca. Pînă acum n-am răspuns. Am fost la dispoziţia voastră..."

La aceeaşi adunare Stoica a avertizat că „cei din spatele campaniei de presă direcţionată spre *Caritas* ar trebui să reflecte ce consecinţe se pot revărsa pe înseşi străzile pe care ziarele lor circulă, nu numai în Cluj, dar şi în alte părţi ale ţării."[32]

El s-a plîns că presa îi speria pe investitori în alte părţi ale ţării: „voi, oameni din Cluj, citiţi *Mesagerul Transilvan*. Dar cum rămîne cu acela din Focşani care, bazîndu-se pe *Evenimentul Zilei* sau *Radio Delta* află că am fost ucis sau sînt în Elveţia?" El a avertizat asupra faptului că minerii din Valea Jiului sînt gata să pedepsească aspru pe aceia care criticau *Caritas*-ul, fără a se arăta înclinat să-i oprească. Era evident că liberatea presei era în pericol.

Pentru promotorii *Caritas*-ului mass-media era un ţap ispăşitor care distrăgea atenţia de la aspectele iraţionale ale *Caritas*-ului.[33] Simultan, presa democratică română s-a văzut ţinta patronului politic al Caritas-ului, PUNR-ul. Pe 8 noiembrie 1993 Valer Suian, unul dintre deputaţii PUNR de Cluj a pus în circulaţie propuneri de amendament la Codul Penal care ar fi făcut ca oricine „ar asculta sau comunica

ştiri sau informaţii false, exagerate sau tendenţioase în detrimentul statului român, să fie pedepsit cu pînă la cinci ani închisoare." Defăimarea prin orice mijloace a parlamentului, a capului statului, a guvernului sau a forţelor armate ar fi urmat să fie pedepsită prin condamnare între şase luni şi trei ani.[34] Presa era cea care reprezenta cel mai clar tendinţele cosmopolite şi liber-cugetătoare care îşi făceau loc în viaţa României după conformismul de fier al anilor Ceauşescu, cel pe care PUNR-ul îl detesta.

Stoica a încercat să supravieţuiască prăbuşirii Caritas-ului prin încheierea unei alianţe cu conducătorii minerilor din Valea Jiului. În noiembrie 1993 el s-a dus la Petroşani ca să înfiinţeze şi acolo o filială *Caritas* şi şi-a asigurat susţinerea lui Miron Cosma, conducătorul sindicatului minerilor şi cea mai puternică personalitate nealeasă din ţară. Stoica l-a lăudat pe Cosma (un om împotriva căruia poliţia emisese un mandat de arestare în martie 1993 fără a-l pune în aplicare, o indicaţie asupra bunului plac care guverna aplicarea legii în România).[35] Vorbind în Cluj pe 10 noiembrie, el le spunea suporterilor: „Vă asigur că el [Cosma n. tr.] este o persoană foarte umană, care-şi iubeşte cu adevărat oamenii", încercînd de asemenea să dezmintă opinia generală că minerii erau un grup care cîştiga foarte bine. După ce vizitase cîteva mine şi vorbise cu numeroşi mineri, el a relatat că minerii erau foarte săraci, dînd impresia că îşi extinsese operaţiunea din Cluj în Valea Jiului dintr-un simţ al datoriei.[36]

Oricît de căznită le-ar fi fost viaţa şi munca, creşterile succesive ale salariilor acordate între 1990 şi 1992 celor 50.000 de mineri din Valea Jiului i-au tranformat pe aceştia într-un grup înstărit, în contextul clasei muncitoare din România. Ca şi oraşul lui Funar, această comunitate industrială îşi cîştigase o oarecare autonomie faţă de stat şi nu este deplasată presupunerea că natura extra-legală a operaţiunii financiare a lui Stoica l-a făcut să dorească să-şi stabilească activitatea în localităţi unde braţul guvernului e mai scurt.

La începutul anului 1994 era deja clar că circuitul *Caritas* nu mai era în stare să satisfacă speranţele sutelor de mii de investitori, un raport al Băncii Naţionale Române susţinînd că avea doar 11% din fondurile pe care acesta pretindea că le are.[37] Ieşirile în public ale domnului Stoica au devenit din ce în ce mai rare şi, în mai 1994 el a închis oficial *Caritas*-ul, dînd vina decesului pe „rolul nefericit jucat de presă."[38] Un mic număr de investitori rataţi au format atunci un grup de presiune, într-o tentativă de a face dreptate sau măcar de a găsi răspunsuri la misterele din jurul *Caritas*-ului. Ana Potcoavă, liderul grupului, dorea ca guvernul să-şi asume răspunderea sinistrului. În august 1994, cincisprezece victime ale *Caritas*-ului au înscenat o grevă a foamei în Cluj, ţinta acţiunii lor fiind primarul Funar.[39] Cînd Funar s-a distanţat de operaţiune, descriind-o ca pe o scăpare datorată schimbărilor economice haotice din România, *Mesagerul Transilvan* a publicat o lungă listă de afirmaţii în favoarea *Caritas*-ului, venite din partea primarului, a lui Gavra şi a altor aştri peunerişti, făcute în zilele de glorie ale

jocului.[40] Stoica însuşi a fost arestat în sfîrşit şi închis pe 24 august 1994, acuzat de falsificare de conturi, faliment bancar, înşelăciune şi fals în acte publice.[41] El a fost condamnat la cinci ani închisoare, acuzaţiile fiind relativ minore şi încă înainte de 1996 a fost din nou un om liber — acum este gata să povestească istoria *Caritas*-ului în varianta sa, enunţînd planul unei serii de memorii în patru volume, cu titluri ca: „Extaz şi agonie", „Unde-am greşit" şi „Preţul unei idei".[42]

Concluzie

Prezicerile făcute cu regularitate de mass-media internaţională, anume că investitori furioşi vor devasta Clujul, nu s-au transformat în realitate. Poate că atitudinea resemnată a multor români care-şi investiseră încrederea în Stoica şi banii în schema lui de îmbogăţire rapidă este una din trăsăturile cele mai ieşite din comun ale întregii afaceri; reacţia publică moderată şi comportarea nehotărîtă a statului sugerează că în România există un mediu propice aşa-zişilor salvatori care oferă mîntuire unei populaţii care şi-a pierdut încrederea în capacitatea politicienilor tradiţionali de a le îmbunătăţi vieţile.

Pentru fiecare persoană care s-a îmbogăţit din *Caritas*, sînt sute de păgubiţi şi nu puţini au fost ruinaţi complet, pierzîndu-şi pînă şi casele. Condamnarea moderată pe care a primit-o Ioan Stoica arată că primatul legii operează încă într-o manieră discreţionară. Reacţia statului la afacerea *Caritas* a fost, într-un anume fel, la fel de deranjantă ca şi (1) atitudinea de protecţie faţă de acei ofiţeri care au tras în protestatarii neînarmaţi în Decembrie 1989 şi (2) relaţia sa cu minerii din Valea Jiului în 1990–91.

Realitatea sugerează că afacerea *Caritas* n-a reuşit să slăbească atracţia exercitată de primarul Funar sau să-i facă pe votanţii din Cluj să privească cu mai mult scepticism la retorica lui naţionalistă. În 1996, cu puţin timp înainte de eliberarea lui Stoica din închisoare, el a fost reales.

Mass-media independentă merită laude pentru că a reprezentat o voce raţională care s-a ridicat deasupra isteriei *Caritas* şi a avertizat care va fi soarta afacerii. Dezvoltarea ziarelor independente şi a staţiilor de televiziune care vor să contribuie la educarea opiniei publice vor face, probabil, ca un nou joc *Caritas* să fie mai greu lansat, cel puţin la aceeaşi scară.

Dar politicienii lipsiţi de scrupule, hotărîţi să-şi ţină votanţii în pasivitate şi ignoranţă au învăţat probabil lecţia afacerii *Caritas*. N-ar fi nici o surpriză dacă membrii noii oligarhii politice care a apărut în anii Văcăroiu vor promova „vindecări miraculoase" însăilate cu ameninţări şi apeluri naţionaliste, pentru a-şi mări influenţa şi averile într-o ţară înfometată şi cu perspective economice sumbre. ❑

Traducere de Alina Cadariu

NOTE:

1. Jonathan Eyal, *Pentru cîteva ruble în plus*, **The Independent** (Londra) din 2 august 1994.

2. Adrian Bridge, *Bani daţi degeaba şi poluare pe gratis*, **The Independent** (Londra) din 20 octombrie 1993.

3. *Raportul EIU pentru România*, trim. III 1993, **Economist Intelligence Unit**, Londra 1993, pp. 8—9. În 27 iulie 1993 The Financial Times din Londra relata că preţurile energiei casnice şi ale unor produse alimentare de bază crescuseră de peste cinci ori în mai 1993.

4. Sorin Antohi, *Opiniile majorităţii tăcute*, **Sfera Politicii** nr. 10, oct. 1993, p. 11.

5. Discursul lui Ioan Stoica în Cluj, pe 10 nov. 1993, după cum a fost publicat de **Transstar Press**, nov. 11.

6. Vezi **Evenimentul Zilei**, 18 şi 19 dec. 1992 şi **Adevărul de Cluj**, 9 nov. 1993.

7. **Mesagerul transilvan**, 10 nov. 1993.

8. Id. 2 şi Alfonso Rojo *Mii de români îşi încredinţează averile lui Ion Stoica*, **El Mundo** (Madrid), 17 oct. 1993.

9. Ştiri **Transstar**, 1 şi 19 sept. 1993, *Fenomenul Caritas*.

10. **România liberă**, 12 nov. 1993

11. **Meridian** (cotidian bucureştean), 12 nov. 1993

12. Pentru Vatra Românească vezi Dennis Deletant, *Începuturile Vetrei Româneşti în Transilvania*, în **Raport asupra Europei de Est** (München), 1 febr. 1991 şi Tom Gallagher, *Resuscitarea naţionalismului în România*, în **Studii Etnice şi Rasiale**, nr. 15., 4. oct. 1992 şi Tom Gallagher *Crearea Partidului Unităţii Naţionale Române*, în **Raport de cercetare RFE–RL**, vol. 3, nr. 11, 18 martie 1994.

13. Ioan Stoica, **Prima Conferinţă de Presă Caritas**, Cluj-Napoca, 10 oct. 1993 (Rîmnicu Vîlcea, Editura Antim Ivireanul, 1993), p. 9.

14. Una dintre cele mai puternice reprize de aplauze le-a obţinut ca urmare a unei referiri perverse la unirea Germaniei, cînd a declarat că „noi sîntem mai rafinaţi şi mai deştepţi decît germanii [...] şi am dovedit că ştim să lucrăm mai bine".

15. Stoica, **Prima Conferinţă de Presă**, p. 12.

16. **Timişoara**, 2 nov. 1993.

17. Rolul ziarului a fost subapreciat în raportul organizaţiei Pro Democraţia care a monitorizat alegerile din Cluj. Vezi **Raport asupra alegerilor locale din Cluj**, 9 febr. 1992, Cluj.

18. În 11 nov. 1993 am reuşit să găsesc *Mesagerul Transilvan* de vînzare şi foarte cerut în oraşele Deva şi Timişoara, la mare distanţă de Cluj.

19. Ediţia din 10 nov. 1993 conţinea chiar un articol de fond care emitea speculaţii despre viitorul lui Funar în lumina problemelor care se ridicau în legătură cu felul în care condusese financiar afacerile oraşului.

20. Stoica, **Prima Conferinţă de Presă**, p. 23

21. **Evenimentul Zilei**, 10 nov. 1993

22. Vezi T. Gallagher, *Aprinzînd o lumînare în întunericul românesc*, în **Medicină şi Război**, 1 aug. 1992, pp. 25—30.

23. Rolul lui Călin Nemeş ca unul din eroii revoluţionari ai României a fost comemorat în România liberă din 15 iulie 1993.

24. **Transstar**, *Buletin de ştiri*, 8, 5—11 iulie 1993.

25. **Adevărul de Cluj**, 16 ian. 1990. Pascu fusese folosit pentru a se asigura că istoria serveşte nevoile ideologice ale statului, în perioada naţional–stalinistă a regimului Ceauşescu.

Vezi cap. 6 din Katherine Verdery, **Ideologia naţională în socialism: identitate şi politică culturală în România lui Ceauşescu** (Berkeley: University of California Press, 1991).

26. **Transstar**, *Buletin de ştiri*, 8, 5—11 iulie 1993.

27. **Evenimentul Zilei**, 10 nov. 1993.

28. **Express**, 9 nov. 1993.

29. Vezi H.-R. Patapievici, **Politice**, Humanitas, Buc. 1996.

30. Ştirea dată de agenţia de presă Mediafax a fost preluată de **Tineretul liber** (un ziar de reformă din Bucureşti) pe 12 nov. 1993; în afară de unul, toţi parlamentarii PUNR erau trecuţi pe listă ca investitori; marea parte a celorlalţi parlamentari numiţi aparţineau PDSR-ului.

31. Am fost la adunarea *Pro-Caritas* şi am notat principalele puncte ale discursului d-lui Ionaşcu.

32. **Meridian**, 12 nov. 1993. Un marş şi o adunare *Pro-Caritas* şi mai mare s-au ţinut în Cluj pe 26 nov. 1993, atrăgînd 8.000 de oameni şi în cadrul cărora s-a vociferat la adresa presei.

33. Pe 3 iulie 1993, **România liberă** a calculat că dacă toţi investitorii şi-ar reinvesti cîştigurile, afacerea ar trebui să aibă 14.680.064 de membri, echivalentul întregii populaţii adulte a României. Acelaşi ziar relata că o investiţie de doar un milion de lei, repetată trimestrial pînă în august 1995 ar duce la plata unei sume de 51.985 de miliarde de lei (aproape 520 de milioane USD), mai mult decît toate lichidităţile în circulaţie ale ţării. N. red.: **Gazeta de Mureş**, săptămînal editat de Liga Pro Europa, bazîndu-se pe un calcul similar, încă în luna iunie a avertizat cititorii lui de apropierea colapsului (*Începutul sfîrşitului sau sfîrşitul începutului?*, 14—20 iunie 1993, nr. 7, p. 8).

34. Revista **22**, săptămînalul Grupului pentru Dialog Social din Bucureşti a publicat în ediţia din 10 nov. 1993 propunerea deputatului Suian sub titlul *Drumul către dictatură*.

35. Cornel Nistorescu, **Expres**, 9 nov. 1993.

36. Note personale de la întîlnirea lui Stoica de la Cluj din 10 nov. 1993.

37. Tony Barber, **The Independent on Sunday**, Londra, 16 ian 1994.

38. Adrian Bridge *Piramida de îmbogăţire rapidă a României cade*, în **The Independent**, 20 mai 1994.

39. Pentru detalii asupra grevei foamei şi iniţiativei Anei Potcoavă m-am bazat pe *România liberă*, mai ales pe articolul lui Virgil Lazăr din 23 aug.1994, intitulat „Funar să-şi ceară iertare în genunchi".

40. Agenţia de ştiri **Monitorul**, Iaşi, 18 iul. 1996.

41. **Adevărul**, 25 august 1994.

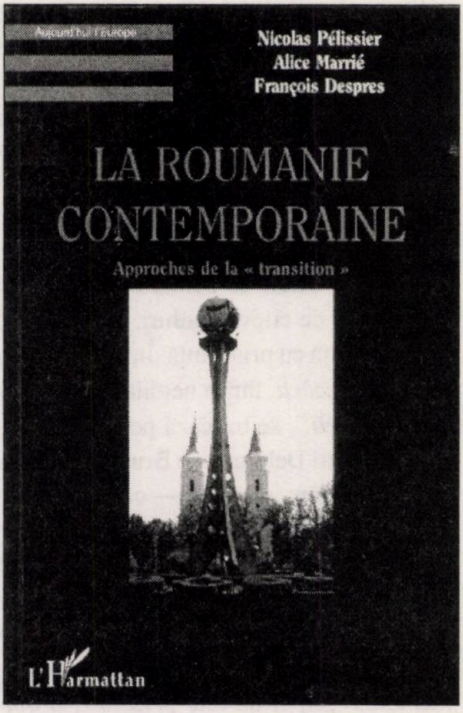
42. Monitorul **News Agency**, Iaşi, 18 iulie 1996.

*

***Tom GALLAGHER**, profesor la Universitatea din Bradford, Marea Britanie, catedra Peace Studies. Şi-a obţinut doctoratul la Universitatea din Manchaster, este specialist în domeniul conflictelor de identitate din Europa de Est. În 1995 a publicat cartea **Romania After Ceauşescu: The Politics of Intolerance**, Edinburgh University Press.*

La Roumanie contemporaine

Approches de la „transition" sous la direction de: Nicolas Pélissier, Alice Marrié, François Despres Editions L'Harmattan, Paris, 1996



Apărută în cadrul prestigioasei colecții îngrijite de Catherine Durandin „Aujourd'hui l'Europe" („Astăzi Europa"), această lucrare colectivă ilustrează, prin seriozitatea și competența abordării unei problematici foarte diverse, faptul că: *„Sfîrșitul războiului rece îi confruntă pe europeni cu enorme mutații și deschide perspective unitare. Și totuși, se desenează noi frontiere și fracturi. Europenii trăiesc o competiție uneori hegemonică, alteori frustrantă, pentru a accede la un nivel de dezvoltare presupus normal?"*

Atît colectivul de coordonatori cît și autorii studiilor propriu-zise și-au dorit o reflexie pluridisciplinară (semnatarii sînt specialiști în antropologie, drept, economie, geopolitică, științe politice). Avem la dispoziție, se spune în *Prefață*, o carte *„pe mai multe voci"* care pune în scenă *„România anilor de după 1989, o Românie fragilizată și tensionată de dinamici contradictorii"*. Volumul apare la mai mult de cinci ani după ziua de 22 decembrie 1989, cînd elicopterul prezidențial s-a înălțat avînd la bord „odiosul" — pe atunci! — cuplu Ceaușescu, și cu puțin înainte de schimbările fundamentale petrecute cu ocazia alegerilor din noiembrie 1996. După o scurtă perioadă de apogeu a simpatiei internaționale de care s-a bucurat România, s-a declanșat *„pseudo-misterul românesc"* ce trebuia treptat limpezit. În ochii Occidentului, România a rămas mult timp *„țara vinovată"* căci *„președintele ei îi chema pe minerii din valea Jiului la București pentru reglarea conturilor cu opozanții, studenții, intelectualii rămași credincioși valorilor libertății și unui anticomunism de fond ce ținea loc de credință"*. Autoarea prefeței, Catherine Durandin, profesor responsabil al Departamentului Român al Institutului Național de Limbi și Civilizații Orientale, ne previne că lucrarea se situează în afara prejudecăților occidentale și

anchetează pe teren concret, trăit, de aspiraţii, de frustrări, de manipulări efective, îndrăzneţe sau secrete. *„Punctul nodal al fragilităţii româneşti, afirmă prefaţatoarea, se află în non-valoarea Politicului, asociat cu un pragmatism perfect cinic în politica externă"*, calificată în acest text, pe drept cuvînt, drept a *„tuturor azimuturilor"*. Această non-valoare a Politicului are drept periculoasă contrapondere un fel de naţionalism reflex de supravieţuire.

Cele zece substanţiale studii din cuprins sînt organizate în patru mari secţiuni: I. *Identităţi şi culturi*; II *Economia şi mass-media*; III. *Politici şi strategii*; IV. *Mituri şi credinţe*. Oricît de sumară s-ar cere a fi această semnalare, nu putem să nu ne oprim, preţ de cîteva rînduri, la studiile ce compun aceste secţiuni, căci fiecare în parte o merită cu prisosinţă. În cadrul primei secţiuni, studiul intitulat *Cîteva imagini ale sistematizării*, fără a neglija documente autentice privind *„sistematizarea înaintea sistematizării"*, se bazează pe o cercetare pe teren, desfăşurată în zona Snagov, de către Chantal Deltenre-de Bruycker, etnolog la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Aflăm, de pildă — oare cîţi ştiu acest lucru? — că un *Memoriu referitor la problema construirii de locuinţe ieftine în România*, redactat în septembrie 1941, la cererea Mareşalului Antonescu, evalua nevoile în locuinţe populare, atît în mediul urban cît şi în cel rural, şi definea *„elementele pentru sistematizarea locuinţelor cu preţuri mici"* la scară naţională. *„Aplicarea planului de sistematizare la Snagov, aşa cum am putut să observ şi aşa cum mi-a fost descrisă între anii 1991-1993 de cei „demolaţi", apoi de alte persoane, arată în ce măsură s-a săpat o prăpastie între imaginile date la pornire (în acord cu cele vehiculate de mass-media occidentale) şi cele pe care am încercat să le restitui aici prin discursul politic, ideologic şi mai ales cu ajutorul localnicilor, care au trăit în mod nemijlocit sistematizarea"*.

Claude Karnoouh, profesor invitat al Universităţii Babeş–Bolyai din Cluj, în al doilea studiu din această primă secţiune (*Cîteva observaţii privitoare la Transilvania*), abordează problema minorităţii maghiare, problemă care ocupă din nou avanscena politică şi culturală transilvăneană, reluînd două dintre ele: autonomia administrativă şi reînfiinţarea Universităţii maghiare de la Cluj, cerute de reprezentanţii UDMR, pentru a semnala: *„în soluţiile propuse de responsabilii politici unguri pericolul de excludere care ameninţă minoritatea maghiară din Transilvania şi, pe de altă parte, în jocul provocărilor speculative între naţionalismul român şi maghiar, primejdiile care minează societatea în ansamblul ei"*. După o lucidă analiză, a argumentelor pro şi contra, autorul îndeamnă părţile la moderaţie şi — arătînd că *„infernul este întotdeauna pavat cu bune intenţii"*, iar *„istoria acestui secol copleşită de discursuri umaniste, patriotice, istorice şi juridice, n-a făcut decît să ilustreze acest proverb în modul cel mai sîngeros"* — conchide că *„cel mai mult este departe de a fi întotdeauna şi cel mai bun dacă, neîncetat prezentă în mintea noastră, rămîne grija faţă de tineri, a cărei povară o ducem"*.

Foarte interesant este punctul de vedere dezvoltat de Gina Stoiciu (profesor la Departamentul Comunicaţii al Universităţii Québec, Montréal) în amplul eseu:

Intelectualiii între putere şi morală: cazul României. Pentru fiecare, autoarea oferă şi exemplul tipic: Silviu Brucan pragmaticul, Corneliu Vadim Tudor şi Adrian Păunescu – oportuniştii, Andrei Pleşu – politicianul, iar moralistul – Gabriel Liiceanu. În categoria opozanţilor, Gina Stoian discerne între „Opozantul din resentiment" (Octavian Paler), „opozantul modern" (Mircea Dinescu) şi „opozantul disident" (Doina Cornea). Concluzia autoarei este tranşantă: *„Fiecare generaţie de intelectuali este obligată să dea socoteală. Cea de azi, a postcomunismului, e obligată la un dur examen de conştiinţă: să depăşească compromisul tăcerii şi să vindece plăgile unei patologii sociale care iese la lumina zilei. Dar şi să se angajeze public, fără a trăda un ideal în mod esenţial moral şi spiritual"*.

A doua secţiune a cărţii pe care o semnalăm cuprinde, la rîndu-i, trei studii. În primul, *Multiple viteze ale economiei româneşti*, de Christophe Chatelot (corespondent al ziarului „Le Monde" la Bucureşti, co-fondator al revistei „Le fil franco–roumain"), autorul creionează portretele unor oameni de afaceri români de succes precum Ion Ţiriac, Mihai Cârciog, Viorel Cataramă, Victor Stănculescu sau Gheorghe Păunescu, apoi prezintă „investitorii străini pierduţi în noua junglă", incertitudinile reformei şi obstacolele aşezate în calea privatizării, încheind cu constatarea că *„economia ţării pare să funcţioneze cu două viteze: pe de o parte, sectorul privat în plină creştere; pe de alta, prăbuşirea sectorului public, măsurabilă prin scăderea cu aproape 50% a producţiei industriale în cinci ani şi falimentul serviciilor de sănătate"*.

Noua dezordine mediatică românească: Mit sau realitate? de Nicolas Pélissier (ataşat pentru probleme de învăţămînt şi cercetare la C.E.L.S.A. — Université Paris IV, responsabil de proiect la „Programme de communication" la C.N.R.S.) abordează cu o incontestabilă competenţă fostele şi noile forţe organizatoare care structurează peisajul mediatic românesc; factorii de integrare legaţi de moştenirea trecutului, presiunea statului, presiunea societăţii, presiunea ierarhică — în organizaţii, dar şi căutarea de noi forme de integrare: pluralizarea spaţiului public, reificarea structurilor şi profesionalizarea actorilor. *„În concluzie,* afirmă Nicolas Pélissier, *peisajul mediatic românesc nu-i haotic decît în aparenţă"*. Normelor şi criteriilor tradiţionale le-au urmat noi reguli. *„Or, ansamblul confuz al acestor comportamente, chiar dacă pot fi asemănate cu dezordinea, dovedeşte mai degrabă căutarea voioasă şi disperată a unei noi ordini"*.

Noël Zeilinger, (membru al A.J.E.C.T.A. — Asociaţia Tinerilor pentru Studiul şi Conservarea Trenurilor de Altădată), ataşat al administraţiei oraşului Paris, ghid-interpret, propune pentru ultimul — dar nu şi cel din urmă — studiu al acestei a doua secţiuni o temă interesantă şi incitantă, şi în acelaşi timp inedită: *De la raţionalitate economică la simbolica politică: Rolul Căilor Ferate în imaginarul naţional românesc*, încheind precum urmează: *„În ce priveşte calea ferată, misiunea ei de durată va trebui să se rezume la o frază: să deservească esenţialul sau, mai exact, să transporte fluxurile de călători şi mărfuri pe principalele axe, cu potenţialul uman indispensabil"*.

A treia secţiune a volumului în discuţie, *Politici şi strategii*, propune trei substanţiale studii, nu mai puţin lipsite de interes decît cele semnalate pînă acum. Astfel, François Despres (doctorand în geopolitică la Université Paris VIII, fost ataşat la Ambasada Franţei la Bucureşti) îşi începe cercetarea intitulată *Politica externă a României, pradă propriilor contradicţii*, cu motto-ul: *„capul ce se pleacă, sabia nu-l taie"*. Evocarea istoriei relaţiilor externe ale României porneşte de la constituirea, în 1861, a regatului României, şi ajunge la anul 1989, cînd la putere au ajuns *„persoane apropiate de curentul Perestroika şi care în cea mai mare parte îşi făcuseră studiile în Uniunea Sovietică"*. Autorul analizează politica externă prudentă a României, singura care a încheiat, dintre fostele ţări socialiste, un tratat de prietenie cu Uniunea Sovietică, în aprilie 1991, prima care a recunoscut independenţa Republicii Moldova în august 1991, dar şi cea care s-a opus Convenţiei Democratice care cerea unirea imediată dintre cele două ţări-surori, analizează, de asemenea, relaţiile cu ţările fostei Iugoslavii, sprijinul tacit acordat Serbiei în contextul crizei şi al războiului. Tot România, afirmă autorul, a fost printre ultimele ţări care au recunoscut noile state apărute din sînul fostei Iugoslavii, în 1993. În noua situaţie strategică internaţională, Bucureştiul a fost obligat să-şi reconsidere poziţia pe continent şi să-şi revizuiască ansamblul relaţiilor internaţionale, dovedind, în fine, un interes crescînd pentru instituţiile occidentale şi încercînd să-şi schimbe imaginea externă, din ce în ce mai degradată după 1989. Un capitol aparte îl ocupă analiza raporturilor dificile ale României cu vecinii săi, şi studiul se încheie cu un amplu citat dintr-o declaraţie a preşedintelui Iliescu la o conferinţă de presă din octombrie 1994 privind întărirea relaţiilor economice cu Rusia (citat care ar merita să fie redat în întregime, fiind exemplar pentru orientarea din acea perioadă a politicii externe a României).

În aceeaşi sferă a politicului se înscrie următorul studiu al acestei secţiuni, *peisajul politic românesc: Rolul şi limitele instituţiilor politice în „tranziţia" către democraţie*, de Alice Marrié (doctorand în ştiinţe politice la Institut d'Études Politiques de Strasbourg). Cercetare de ample dimensiuni, ea singură ar fi putut constitui obiectul unui volum aparte. Pornind de analiza noii Constituţii din 1991, autoarea abordează teme stringente precum „Democraţia originală" în căutarea democraţiei liberale, explozia partidelor politice după 1989, clasa politică din România şi diversitatea ei, Parlamentul ca oglindă a unei schimbări culturale, politice şi sociale; limitele puterii; preşedintele şi premierii săi, limitele controlului parlamentar asupra activităţii executive; Parlamentul în căutarea unei legitimităţi; justiţia în căutarea dreptului; începuturile dificile ale Curţii Constituţionale; explozia mass-media; o apărare mai activă şi mai eficace a intereselor profesionale şi categoriale; rolul determinant al organizaţiilor civice, (...) remanenţa modului de organizare comunistă; dezvoltare inegală şi incertă a noilor configuraţii sociale, pentru ca rezultatul constatat al confruntării dintre două modele de orgazare să fie: „o societate duşmană sie-înseşi".

Cătălin Zamfir (director al Institutului de Cercetări privind Calitatea Vieţii din cadrul Academiei Române) ne propune studiul: *Politica socială a României în tranziţie: ipoteze pentru explicarea unui paradox*. În deplină cunoştinţă de cauză, prin însăşi natura ocupaţiilor sale cotidiene, autorul discerne în cadrul politicii sociale din România post-revoluţionară două etape: *„etapa reparatorie"* şi *„politica socială în condiţiile tranziţiei spre o economie de piaţă"*. Explicînd necesitatea stringentă a primei etape prin situaţia pre-revoluţionară (lipsa produselor, şomajul mascat ca şi cel necunoscut, etc.) Cătălin Zamfir face o analiză atentă a măsurilor de protecţie socială luate în diferite etape, a oportunităţii lor, explică mecanismele politico-sociale, intervenţiile şi proiectele politice din a doua etapă şi prezintă politica socială efectivă din perioada 1990–1993 precum şi prăbuşirea protecţiei sociale, arătînd că *„în ciuda bunelor intenţii declarate explicit încă de la începutul tranziţiei şi repetate în toate programele politice, din cauza unui ansamblu de factori, în România, Statul a avut tendinţa să se retragă mai rapid din funcţiile sale sociale decît din cele economice rezultatul primilor ani ai tranziţiei a fost, paradoxal, un Stat social minimal şi un Stat economic maximal."*

Ultima secţiune a cărţii, consacrată *Miturilor şi credinţelor*, îi are ca autori pe Emil Marinescu (de la Universitatea Bucureşti, fost consilier arhiepiscopului Bucureştiului, preşedinte al Fundaţiei Ştefan Nenițescu) şi — pentru partea dedicată Bisericii greco-catolice — pe Vincent Cernea (medic, purtător de cuvînt în Franţa al Bisericii Unite a României).

În paginile rezervate Bisericii Ortodoxe, sînt abordate aspecte ca: povara trecutului, laicatul ortodox, timpul compromisurilor, biserica ortodoxă în faţa reînnoirii cultului şi a catehezei, deriva legionară, Biserica şi Garda de Fier, represiunea comunistă, reînnoirea. Despre acest din urmă aspect, cel al reînnoirii, se afirmă că nu este decît la început de drum, căci *„Biserica ortodoxă începe să-şi dea seama că nu mai are în faţa ei spaţiul »mioritic«, tridimensional, înţepenit în repetivitatea unor gesturi ancestrale"*, ci o lume în mişcare, cea a relativităţii fără repere fixe, a cărei a parta dimensiune, cea temporală, este cel mai greu de cernut.

Mult mai redusă ca dimensiuni, dar nu mai puţin pertinentă, partea rezervată Bisericii greco-catolice se structurează pe trei secţiuni: „Persecuţia", „Prezentul", „Perspective de viitor". Vincent Cernea arată aici că *„în afara intoleranţei cu care e privită şi a agresiunilor pe care le suportă la ţară, Biserica Română Unită suferă de prea mare ignorare din partea mass-media naţionale. Presa scrisă greco-catolică nu-i citită decît de proprii credincioşi şi nu ajunge în număr semnificativ decît în oraşe"*. Graţie tinerilor pe care i-a trimis să se formeze la Roma, încă de la începutul secolului al XVIII-lea, Biserica Greco-Catolică a avut un rol fundamental în redescoperirea latinităţii poporului român, în formarea naţiunii române moderne, a conştiinţei sale de sine, a spiritualităţii şi culturii

sale. Astăzi, întărită prin suferinţe şi sărăcie, şi fiind din nou conştientă de necesitatea aprofundării propriei sale identităţi orientale şi catolice, vocaţia sa pentru unitate revine în prim-plan.

În continuare, Biserica Romano-Catolică se bucură de un spaţiu mult mai redus, dar autorul studiului relevă faptul că *„rămîne în sarcina catolicilor latini să deschidă o dezbatere delicată, dificilă şi dureroasă, aceea de a analiza exerciţiul autorităţii şi al puterii în sînul Bisericii. Marcată de un clericalism datorat în parte condiţiilor dificile de supravieţuire, Biserica Romană trebuie să treacă prin această despuiere în care superfluul va fi lăsat deoparte în profitul exercitării unei autorităţi spirituale. Astfel, va putea străluci într-o societate căreia îi lipsesc tot mai mult reperele"*.

Încheind cu constatarea certă că *„România se află în Europa, dar îi este foarte dificil să se menţină acolo"* şi că *„tranziţia se face cu durere"*, coordonatorii ne fac plăcuta surpriză de a reproduce în final , în traducerea franceză a Sandei Stolojan, poemul lui Lucian Blaga, *Cîntăreţi bolnavi*. ❑

Cornelia Cistelecan

Sudden Rage at Dawn

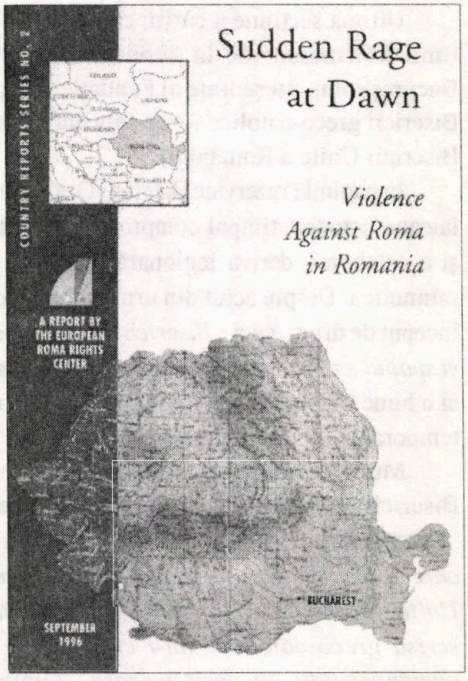
VIOLENCE AGAINST ROMA IN ROMANIA

COUNTRY REPORTS SERIES NO. 2

SEPTEMBER 1996

VERONIKA LEILA SZENTE

EDITOR: DIMITRINA PETROVA



Centrul European al Drepturilor Romilor, înfiinţat în anul 1996, avîndu-l ca preşedinte pe András Bíró (Ungaria), cu un Consiliu directoral ai cărui membri sînt din Regatul Unit (Isabel Fonseca şi lordul Lester of Herne Hill), România (Nicolae Gheorghe), Germania (Rudko Kawczynski), Bulgaria (Khristo Kyuchukov), Franţa (Edgar Morin), Cehia (Ina Zoon), şi-a propus să editeze o serie care studiază situaţia şi problematica romilor din difeite ţări ale Europei.

Numărul doi al acestei serii este dedicat situaţiei romilor din România. Autoarea a vizitat de mai multe ori România, obţinînd informaţii directe, de la sursă. Titlul broşurii — *Furia subită din zori* — este deosebit de poetic. Faptele, evenimentele prezentate, însă, sînt tragice şi violente, în urma lor zeci de persoane au fost linşate, sute de cămine incendiate, devastate.

Subcapitolul *Abuzurile nerezolvate ale trecutului*, primul caz prezentat este cel din Hădăreni. După ce autoarea descrie pe scurt cele întîmplate, prezintă situaţia la momentul vizitei: neidentificarea vinovaţilor, deficienţele observate la reconstrucţia caselor etc. În mod similar, nimic nu s-a rezolvat nici la Ogrezeni. Pentru a scurta acest capitol, următorul subtitlu (după *Hădăreni* şi *Ogrezeni*) este: *Alte multe cazuri*. Cît se poate de expresiv, pentru situaţia din perioada 1990–1996.

La capitolul *Violenţă oficială*, autoarea descrie modalitatea prin care Ministerul de Interne a dorit să prevină repetarea acestor evenimente: ţinerea în teroare a populaţiei de romi, cu scopul de a arăta celorlaltor segmente din societate că Poliţia stăpîneşte situaţia. Razii ilegale, nejustificate, în mare forţă; aresarea fără motive a unor persoane; maltratarea lor... Ca un exemplu în acest sens, este prezentat cazul satelor Acîş şi Mihăieni din judeţul Satu Mare, unde în urma unei razii din 25 august 1995, între orele 4^{30}–5^{00} dimineaţa, romii au fost scoşi din case, aşa cum se aflau (semiîmbrăcaţi). După ce au fost umiliţi şi maltrataţi, aproximativ 35–40 de persoane (între care minori şi femei) au fost urcate în maşinile Poliţiei, şi duse la Secţia de Poliţie, unde au fost puse să facă curăţenie. Acest capitol lung înşiră evenimentele similare — cazurile Colentina, Pata-Rît, Bonţida, Bălteni şi al familiei Vlad. Într-un subcapitol, sînt prezentate cazurile individuale de abuzuri comise de poliţişti împotriva unor romi, de la maltratări pînă la răniri prin împuşcare.

Concluziile lucrării sînt deosebit de critice, dar pe măsura situaţiei din România: *„Violenţei autorităţilor i se adaugă aprobarea tacită a rasismului şi a atacurilor rasiste comise împotriva romilor"*.

Propunerile *Centrului European al Drepturilor Romilor* sînt formulate în 11 puncte:

- încheierea investigaţiilor în termene rezonabile în cazurile de violenţă colectivă comise împotriva unor comunităţi de romi, trimiterea vinovaţilor în judecată;
- deschiderea investigaţiilor în acele cazuri cînd ele nici măcar nu au început;
- oferirea suportului financiar din partea guvernului pentru reconstrucţia caselor incendiate;
- luarea unei poziţii oficiale clare împotriva politicii discriminatorii aplicate de autorităţile locale;
- clarificarea scopurilor şi metodelor utilizabile cu ocazia raziilor;
- iniţierea unor legi prin care să se urmărească reformarea comportamentului poliţiştilor;

• investigarea imparţială a abuzurilor comise de poliţişti;

• dezvoltarea unei politici prin care mai mulţi dintre membrii comunităţii de romi să devină cadre ale Poliţiei;

• dezvoltarea unui program de educaţie a autorităţilor în domeniul drepturilor omului;

• dezvoltarea unui program de educaţie în privinţa propriilor drepturi pentru membrii comunităţilor de romi;

• adoptarea unor măsuri de facilitare a accesului romilor la justiţie.

Deşi raportul nu este prea indulgent faţă de România, utilitatea lui — după schimbările intervenite la nivel politic — este evidentă: orice pas în direcţia rezolvării situaţiei romilor din România trebuie să aibă în vedere atît această stare de fapt, cît şi recomandările prezentate în sudiu, care nu au fost inventate de la o zi la alta, ele fiind elaborate în decursul mai multor ani de diferite organizaţii neguvernamentale din România, organizaţii internaţionale, *Centrul European al Drepturilor Romilor* avînd rolul de a le sintetiza. ❑

István Haller

alter 5

ANUL II. 1996
altera 5

Contents

Editorial 5

Ethnic • National • Multinational

Ingmar Karlsson
Nationalism and Minority Issues from a European Perspective 7
In the author's opinion, as a result of the European integration process, we may be once more returning to an Europe of regions, from which national states originally emerged. Only a combination of supranational unity and regional pluralism will enable us to build up the cosmopolitan attitudes required to cope with integration in the West, disintegration in the East and the pressure of immigration from other continents.

Joseph R. Gusfield
Primordialism and Nationality 14
An essay focused on the new aspects of the nationalism. Much of the surprise that the upsurge of nationalist movements has occasioned among social scientists, has been a result of our tacit assumption that "nation" and "society" are equivalent terms; that the existence of a nation-state was a clear indication that its people were a functioning society. The drive to convert culture into political independence has been amply illustrated by the separatist movements of the past twenty years in many parts of the world.

Françoise Thom
Russian Nationalism 23
Since the collapse of the Soviet empire, Russian political leaders of all tendencies have reached a consensus about the necessity of redefining "national interests". The present study analyses the new political currents in this question. The author's conclusion is relatively optimist: intelligent nationalism invites Russia to cure her numerous ills, without bothering the surrounding world; aggressive nationalism probably will prevail.

Mart Nutt

Different Nationalisms: The Case of Estonia 28

Referring to the Estonian experience, the most important argument is undoubtedly the fact that independence was restored without the loss of life. In Estonia there has not been tension leading to bloodshed or to dramatic conflict in the political, social or ethnic level.

János Kis

Beyond the Nation-State 37

The author, starting from the old liberal conception regarding freedom and equality, studys the multiethnic societies. He is looking for liberal solutions to the national problem. In the author's opinion, returning to the historical liberalism can't be a response to the current problems of Central Europe. For this reason, he supports the idea of a state of associate nations.

DIALOGUE

Majority and Minority Relations in Eastern Europe 71

A debate organised by the Intercultural Centre of the Pro Europa League on the occasion of the "Week of Tolerance" in Tîrgu-Mureş. The participants – politicians and experts – discussed the situation of the minorities in Ukraine, Moldavia, Hungary, Slovakia and Romania.

CASE STUDY

Vasile Burtea

Historical Marginalisation and Social Cooperation in the Case of Roma Population 98

The author offers a modern point of view on the Roma issue trying to explain the roots of the physical, economical marginalisation, the religious diversity, the cultural symbiosis and the educational specificity.

DOCUMENT

Recommendation 1203 (1993) on Gypsies in Europe 110

Renate Weber

A Specific Recommendation for a Specific Minority 114

A short commentary on the Recommendation 1203, as adopted by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe.

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Aurelian Trişcu

Archaic Romanian Cultural Values in the Architecture in Transylvanian Churches 119

Culturally speaking Transylvania is a rich territory. This intercultural space, has traits of architectural ecumenism. The author presents some of the oldest orthodox churches from the region.

Paul Niedermaier

The Multiculturalism in the Spatial Conception of the Medieval Churches in Transylvania 122

A study focusing on the architectural style of the Transylvanian Churches, in a region witch is a bridge beetwen Western and Eastern Christianity.

FACES OF EUROPE

Frank Horn

Guaranteeing Minority Rights in Finland 166

The minority guarantees that today exist in Finland are multifaceted; they have been based on the different needs of the minority groups that live in Finland. The solutions achieved in Finland may inspire solutions that are sought in other parts of the world. However, they most probably will not be adapted as such without any modification. In the author's conclusion: the Finnish experience shows that solutions may be found even in situations where armed conflicts are close, if the will for peaceful settlement prevails.

ECUMENICA

Charalambos K. Papastathis

The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law 125

The Final Act (1979) of the Agreement concerning the accession of the Hellenic Republic to the European Economic Community includes Joint Declaration no.4 concerning Mount Athos, which guarantees the special status to Mount Athos. The author examines, in very general terms, this "special status" from the point of view of contemporary Hellenic public law.

ALTERA PARS

Tom Gallagher
The Political Dimension of the Caritas Affair 173
An analysis, describing the "Caritas" phenomenon, a pyramid-saving operation in Romania. For every one person who became rich from "Caritas", hundreds were financial losers and not a few were completely ruined, losing even their homes.

REVIEWS

La Roumanie contamporaine 187
Sudden Rage at Dawn — Violence Against Roma in Romania 192

English Summary 196

PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvment in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very begining of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than six years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

The quartely **altera** *is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of diversity, ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as european integration.*

• *Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) şi BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.*
• *Opțiunile exprimate în articolele publicate aparțin autorilor.*
• *Articolele nepublicate nu se restituie.*
• *Drepturile de publicare sînt rezervate.*

Grafica: *Mana Bucur*
Tehnoredactare: *László Zsolt Pápai*
Culegere: *Mihaela Ignat, Judit-Andrea Kacsó*
Tipărit la *S.C. MEDIAPRINT S.R.L. Tg.-Mureş*
ISSN 1224-0338

Lei 10 000